



الحريات الفكرية والأكاديمية

طبعة تجريبية مؤقتة

تقديم
إسماعيل سراج الدين

إعداد وتحرير
جابر عصفور   محسن يوسف

إهـــــــداء٢٠٠٧
الأستاذ الدكتور / قدري محمود حفني
جمهورية مصر العربية

الحريات الفكرية والأكاديمية

طبعة تجريبية مؤقتة

تقديم

إسماعيل سراج الدين

إعداد وتحرير

جابر عصفور – محسن يوسف

المحتويات:

مقدمة

منذ أن أعلنت مكتبة الإسكندرية مشروعها الخاص بقضايا الإصلاح العربي وتأسيس منتداه، ومع إصدار وثيقة الإسكندرية في مارس ٢٠٠٤، تركزت الأنشطة الخاصة بمنتدى الإصلاح العربي على قضايا الحرية بمستوياتها المتعددة ضمن موضوعات أخرى، حيث خصصت مؤتمرًا دوليًا لحرية التعبير، وعقدت عددًا من الندوات لتأصيل المفاهيم في مختلف المجالات المتعلقة بحرية التعبير وذلك على اعتبار أن منظومة الحريات الفكرية في أبعادها المجتمعية تتجاوز حرية التعبير لترتبط بممارسات البحث والإنتاج المبدع في العلوم والفنون وأنشطة الحياة المختلفة، مما يجعل العوائق المحبطة بها كامنة في أعماق الوعي ومتجذرة في منظور المجتمع ذاته. الأمر الذي يتطلب تحليلا موضوعيًا للأطر التاريخية والتشريعية الحاكمة والضامنة لممارسة الحرية بتجلياتها المختلفة خاصة في مجال حرية التفكير والبحث الأكاديمي، ولواقع الممارسة الفعلية لهذه الحريات، وما قد يكبل حركتها أو يطلق طاقتها من موروث اجتماعي وثقافي، أو مؤسسات مجتمعية مختلفة ثقافية واجتماعية أو دينية، وذلك لأن هدف البحث والحوار يتجاوز مجرد المعرفة والرصد إلى السعي للكشف عما يعوق حركة الإبداع والتفكير الحر والبحث العلمي الخلاق لأن التفكير الحر والبحث العلمي الجاد والمبدع هو السبيل الوحيد الذي يجب أن يسلكه المجتمع لتجاوز كل أشكال التخلف والمعاناة.

بهذا الفهم تصبح القضايا المرتبطة بحرية التفكير والإبداع والتي يتناولها هذا الكتاب موضوعا هاما وقضية مازالت تشكل معركة لم تنته بعد، وهي قضية لا يقتصر الاهتمام بها أو أهميتها على المجتمع المصري، ولكنها تشكل ملمحا أساسيا في مجرى تطور الحضارة الإنسانية ؛ ففي الولايات المتحدة وأوربا على سبيل المثال كبلاد كان لها السبق في استقرار الحقوق المرتبطة بقضية الحريات سنجد أن النظام الأمريكي اظهر منذ بدايته اهتماما كبيرا بالحقوق والحريات الفردية، وبصفه خاصة حرية الكلمة بمفهومها الواسع، وعلى الرغم من التناقضات التاريخية التي كان يعاني منها النظام الاجتماعي والسياسي في الولايات المتحدة الأمريكية مثل وجود الرق والعبودية، إلا أن المفكرين الأمريكيين عندما بدأوا في القرن الثامن عشر في وضع الدستور الأمريكي لأول مرة لم يكن لديهم أية تصورات واضحة، ولا أية أمثلة سابقة يمكنهم أن يقتضوا بها في تحديد ملامح هذا الدستور، فالثورة الأمريكية كانت سابقة على الثورة الفرنسية، والثورة البريطانية التي سبقت وضع الدستور الأمريكي لم تضع دستوراً مكتوباً، ولم تقم على أساس فكرة تحديد سلطات وحريات وحقوق المواطن ولكنها كانت جزءاً من سلسلة مكاسب قام بها النبلاء

البريطانيون وأقرت في الجماناكارتا سنة ١٨١٢، ثم تحولت في نهاية القرن التاسع عشر لسلسلة من القوانين التي تنظم قواعد حق المشاركة الواسعة في التصويت. ويمكن القول أن هناك ثلاث سمات رئيسية تميزت بها التجربة أو الخبرة الأمريكية في هذا المجال ومنذ البداية.

وتتعلق السمة الأولى بالاهتمام بميثاق حقوق الإنسان، واعتبار ما جاء به من حقوق بمثابة الركيزة الأساسية للدستور، لدرجة أن عددا من المؤسسين للدولة الأمريكية رفضوا التوقيع على الدستور المقترح لأنه لم يكن ينص على الحقوق التي جاءت في ميثاق حقوق الإنسان ومنهم "جورج ميسون"، و"توماس جيفرسون" الذي كان سفيراً لأمريكا في فرنسا، والذي قال بشكل واضح وصريح" أنه عند مناقشة قضية الحريات لا يجوز أن يطرح الموضوع بطريقة غير صريحة، ولا يجوز أن تكون الحريات مفهومة ضمنياً، وان أول شيء يجب أن تضمنه الدولة لمواطنيها هي حقوق المواطنة، ووعد "ماديسون" مواطنيه بأنه إذا تمت الموافقة على الدستور فان أول جلسة للكونجرس سيتم فيها إدخال التعديلات التي تضمن هذه الحقوق، وبالفعل أدخلت، وهي التعديلات العشر الأوائل على الدستور الأمريكي، وجميعها أدخلت في أول سنة من عمر الجمهورية الجديدة وبدأت بحق حرية التعبير، والذي تناولها الفقهاء الدستوريين في الولايات المتحدة بالاهتمام.

كذلك يلاحظ أن تاريخ الأمة الأمريكية ورغم مرورها بالعديد من المحن بداية من الحرب الأهلية فإن ذلك وغيره لم يؤثر على فكرة حرية التعبير والتي بقيت وتعززت وازدادت قوة عبر السنوات، وبذلك يمكن أن تعتبر فكرة حرية التعبير في الولايات المتحدة الأمريكية تمثل قدوة يحتذى بها وتمثل قمة فيما وصلت إليه الحريات الفكرية بصورة عامة.

والسمة الثانية والتي تميزت بها الخبرة الأمريكية هي قيام الدولة كلما شعرت بالخطر إلى اللجوء إلى الحد من الحريات، ولقد تكرر هذا على أيدي أشخاص لا يشك في اهتمامهم أو إيمانهم بالديمقراطية، فمثلاً عند بداية الحرب الأهلية الأمريكية وأثناءها قام "أبراهام لينكولن" والذي يعد من أعظم رؤساء أمريكا، بتعليق "الهيبيوس كوربوس" Hebious Corpus، أي مبدأ لا حبس دون اتهام ولا اتهام دون قانون، والذى يعد حجر الزاوية في فقه الحريات، والذي ينص على أنه لا يجوز للدولة اعتقال أحد بدون أن توجه له تهمة محددة، وعلى الشخص المعتقل أن يمثل جسدياً أمام المحكمة خلال فترة زمنية محددة لتوجيه الاتهام إليه من قبل المحكمة، والتي عليها أن تقر محاكمته أو تبرئته واستعادته لحريته ، ويعتبر Hebious Corpus من أهم الآليات لضمان الحريات التي منحها الدستور للمواطن، وحتى في الفترة التي اشتدت فيها حدة الحرب الأهلية بين

الشمال والجنوب كان هناك عدد من نواب الكونجرس ممن عارضوا منح الرئيس الأمريكي حق إيقاف Hebious Corpus، وهو ما تم الرد عليه بأن مسئولية الكونجرس في نظام Checks & balances تحد من أي تجاوزات للسلطة التنفيذية. كذلك عندما ضربت "بيرل هاربر"، خلال الحرب العالمية الثانية من قبل القوات اليابانية صدر مرسوم رئاسي، والذي تم بموجبه وضع حوالي ١٠٠,٠٠٠ مواطن أمريكي من أصل ياباني في المعتقلات خلال فترة الحرب، والذين أثبتت الوقائع أن أي منهم لم يكن له أي دور في التواطؤ مع الحكومة اليابانية، وهو الأمر الذي دفع الحكومة الأمريكية أن تقدم لهم اعتذارا رسميا عام ١٩٩٠.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أنه في أعقاب أحداث ١١ سبتمبر وبعد ٤٨ ساعة من وقوعها أصدر الكونجرس ما يطلق عليه Patriot act، والذي منح السلطة التنفيذية حقوقًا واسعةً جدًا، وصلت إلى حد إقامة معتقل جوانتانامو والتنصت على المواطنين وغير ذلك، ولكن وفي مقابل ذلك نجد بعض الأصوات التي ترتفع لتقييد حقوق السلطة التنفيذية في تعليق بعض الحقوق المدنية وأفضل نموذج لذلك منظمة الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية (American Civil Liberties Union) وهي المنظمة التي قامت برفع العديد من الدعاوي القضائية مطالبة بحماية الحريات والحريات المدنية على وجه الخصوص.

والسمة الثالثة والتي تميزت بها الخبرة الأمريكية في مجال الحريات تدور حول قيام بعض القوى باستخدام حق حرية التعبير في الهجوم أو الافتئات على حقوق قوى أخرى أو الإساءة إليها ، وأفضل مثال على ذلك قيام الحزب النازي في الولايات المتحدة في عام ١٩٧٦و١٩٧٧ بممارسة حقه في التظاهر ومطالبته الجهات المختصة بتنظيم مظاهرة سلمية في ضاحية من ضواحي شيكاغو تسمى سكوكى، تتميز بأن حوالي ٣٥% من سكانها يهود، وكان من بينهم في ذلك الوقت حوالي ١٠% من الذين نجوا من محرقة هتلر، إلى أن أهل المدينة رفضوا هذا المطلب. وتدخل الـ ECLU للدفاع عن حق الحزب النازي الأمريكي في تنظيم هذه المظاهرة السلمية، على الرغم من أن رئيس وأغلب أعضاء الـ ACLU من اليهود. وهو ما نتج عنه انشقاق كبير بين أبناء الجالية اليهودية الأمريكية حول هذه القضية حيث رأى بعضهم أن المظاهرة عملية استفزازية ليس لها معنى وخاصة وأن هناك الكثير ممن فقدوا أهاليهم وذويهم في معسكرات النازي، بينما كان يرى البعض الآخر أن المظاهرة تتعدى جميع مفاهيم حرية التعبير، وكنتيجة لهذه المواقف واجهت المجموعة المسئولة عن الدفاع عن الحزب النازي الأمريكي قدرا من الضغوط والتهديدات، ولكنها استمرت في دفاعها تطبيقا لمقولة فولتير الشهيرة قد اختلف معك في الرأي

ولكنني على استعداد أن أدفع حياتي ثمنًا لحقك في الدفاع عن رأيك. وقد ركز المدافعون عن حق الحزب النازي في تنظيم المظاهرة السلمية والتي تعد أحد أشكال التعبير إلى أن نفس حجج منع المظاهرة يمكن أن يستند إليها دعاة العنصرية إذ حاول "مارتن لوثر كينج" داعية الحقوق المدنية تنظيم مظاهرة سلمية في ألاباما عقر دار التمييز العنصري دفاعاً عن حق الزنوج في المساواة ، وقد أثارت هذه الأمثلة النقاش حول الحدود التي يجب أن يسمح بها لمجموعة من الأشخاص للتعبير عن الرأي حتى ولو كان هذا الأمر يتعلق بموضوع استفزازي وحتى ولو كان هذا الرأي يعبر عن موقف أو مجموعة من الأقليات.

وحول مطلب الحزب النازي في تنظيم مظاهرته في إحدى ضواحي شيكاغو استطاعت الـ ACLU كسب القضية أمام المحكمة الدستورية في أمريكا والتي حكمت ضد سكان "سكوكي" بان ليس لهم حق الاعتراض على منع المظاهرة، وأشار احد قضاة المحكمة الفيدرالية Court justice in federal system إلى أن أهل "سكوكي" يطالبون بحق إلا يهانوا not to be insulted وهو حق ليس موجود في أي فقه قانوني.

وقد أثبت التاريخ أن التأييد للآراء يختلف من وقت إلى آخر وأن ما يحسب في بعض الأوقات على أنه رأي للأقلية بعد مضي فترة من الوقت. قد يصبح رأي الأغلبية وأفضل مثال على ذلك موضوع الاتفاق على حق المرأة في التصويت وحق المرأة في تقرير المصير، وحق المساواة ورفض التمييز العنصري بين البشر، حيث كانت كل هذه الآراء في وقت ما أقلية إلا أن الأغلبية وجدت في هذه الآراء عملية استفزازية عند بداية طرحها والتعبير عنها.

وتشير قضية الحماية لحرية الرأي موضوع الأغلبيات والأقليات حيث أنه من الطبيعي أن أراء الأغلبية أو التي يقبلها المجتمع لا تحتاج إلى حماية ولكن الذي يحتاج إلى الحماية القانونية هي الآراء التي لا تحظى بالقبول والإجماع أي أن مفهوم حماية حرية التعبير ينبني في الأساس على الموضوعات الاستفزازية غير مقبولة، والتي يمكن أن تنتهي وتؤول إلى لا شيء إذا تم قمعها، أو أنها يمكن أن تؤدي إلى تغيير مفاهيم المجتمع وواقعه إذا أتيحت لها الفرصة والحماية، ومن بين النماذج حول هذه الموضوعات تلك التي نادت بحق المساواة أمام القانون وحقوق المرأة وحقوق الشعوب المستعمرة... إلخ، حيث إن كل هذه الأفكار كان ينظر لها في يوم من الأيام نظرة رافضة لهذه الأقلية. وهناك شواهد ونماذج من التاريخ حول ذلك ومنها مساندة "بلانت" وغيره من البريطانيين لعرابي أثناء غزو مصر في عام ١٨٨٢ ، والذين كانوا يمثلون أقلية الأقلية في التيار العام.

وعلى العكس من التجربة الأمريكية نجد أن التجربة الأوروبية تضع حدودا لحرية التعبير حيث نجد مثلا أن سبع دول أوروبية تمنع أي تعبير أو تواجد للأحزاب النازية فيها وتبنى هذه الدول موقفها على أساس أن أراضيها كانت مسرحا لمجازر ومذابح النازية، وان هذا النوع من حرية التعبير عن الرأي أدى إلى طغيان الأغلبية على الأقلية. وأن حماية الأقليات جزء لا يتجزأ من حماية المواطن وأن السماح بالتحريض على الأقليات مرفوض، وبالتالي فالديمقراطية تحتاج إلى وضع حدود على حرية الكلمة حتى لا تتحول إلى فتنة في المجتمع.

وتوضح الآراء المتباينة بين بعض جوانب الفقه الأوروبي و الفقه الأمريكي وجود إشكالية هامة بالنسبة للمجتمع المصري تتعلق بالعلاقة بين حرية التعبير وهل هي مطلقة وتعتبر شرطا لتكوين النظام الديمقراطي؟ أم أن النظام الديمقراطي ليست له علاقة ولا يمكن أن يتحمل نتائج حرية التعبير المطلقة؟ وحول هذا الموضوع نجد إجابتين مختلفتين تشير فيها الإجابة الأمريكية بأنه لا يمكن إقامة نظام ديمقراطي سليم إلا بإطلاق حرية التعبير المطلقة، بينما التجربة الأوروبية تقول أن الديمقراطية ليست من القوة بحيث تتحمل هذه النتائج. وقد وصل الحوار بين المفكرين الأوروبيين والأمريكيين إلى أنه لا يمكن إقامة الديمقراطية إذا كان هناك خوف من حرية التعبير، لأن هذا يعني بالضرورة تطبيق ما تراه الأغلبية فقط، وإنه لا يمكن وضع قواعد قانونية تمنع ظهور التيارات المخالفة، لأنها في الأصل موجودة في المجتمع، ولن تهزم إلا بالفكر، فالفكر لا يهزم إلا بالفكر، والفكر لا يمكن محاكمته وذلك لأن مواجهة رأي عام مؤيد لفكرة لن تنجح إلا بتعبئة رأى عام مضاد، وان الصراع الفكري المستمر هو الذي يضمن حريات الفرد. وحرية الكلمة التي تنتهي حدودها عند التحريض على الإساءة وقتل الآخرين. وهو ما يذكرنا بما قاله "توماس جيفرسون" "أنا أرى أن المساوئ التي يمكن أن تحدث من صحافة حرة ليس عليها أي قيود أقل بكثير جداً من المساوئ التي يمكن أن تحدث من سلطة بدون مراجعة".

ويقدم هذا الكتاب الحوار والنقاش الجاد الذي ساهم المشاركون في ورشة العمل الخاصة بالحريات الفكرية والتي تأسست على بعض الأوراق والتي اشترك في إعدادها كل من الدكتور أحمد زايد، والدكتور حسن حنفي، والدكتور حلمي شعراوي، والدكتور عبد الباسط عبد المعطي، والدكتور عماد أبو غازي، والدكتور عمرو الشوبكي، والدكتور قدري حفني، والدكتور محمد أبو الغار، والدكتور محمد نور فرحات، والدكتور نبيل صموئيل حول قضية الحريات الفكرية من منظور تاريخي واجتماعي وثقافي وقانوني.

وقد تناولت الأوراق المرجعية التي اعتمد عليها هذا الكتاب الخلفية التاريخية لقضايا الحريات الفكرية في مصر خاصة في العصر الحديث، و منذ بناء الدولة الحديثة، وبروز دور مصر الرائد في قيادة المجتمع العربي سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا. بالإضافة إلى الإطار القانوني للحريات الفكرية في مصر. كما تعرضت إلى الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي في مصر وموضوع الفكر الديني والاجتهاد. وكذلك الواقع الإجتماعي والموروث الثقافي وتأثيرهما على حرية التفكير.

وإذا كانت هناك الكثير من النقد الذي يوجه إلى النخبة المثقفة بأنها تكتفي بالنقد ورصد الظواهر السلبية فقد اهتمت الحوارات التي دارت في هذه الورشة بالإضافة إلى النقد ورصد أسباب تراجع حرية الفكر،بحرية كاملة وبدون مصادرة على رأي أحد أو فكر أي من المشاركين حد إعمالا لمقولة "Voltaire" الشهيرة، وهو مبدأ تؤمن به مكتبة الإسكندرية إيماناً عميقا مهما كانت النتائج، بالتفكير وطرح بعض البدائل والحلول تحقيقا للغاية التي سعى منتدى الإصلاح العربي من ورائها تحقيق الحرية والديمقراطية في المحيطات العربية.

وقد أشارت الموضوعات والأفكار التي جاءت في الأوراق المرجعية إلى العديد من المؤشرات ذات الدلالة فيما يختص بقضية حرية التفكير والبحث العلمي في مصر ومنها: أن القيود متعددة الأبعاد على حرية الفكر في المجتمع المصري وأن جذورها تمتد إلى قرون عديدة في التاريخ وأنها ليست وليدة العصر الراهن، كما أنها ترتبط بسياقات ثقافية واجتماعية وقانونية وسياسية تتشابك فيما بينها. وأن البحث في هذا الموضوع يتطلب التركيز على التاريخ الوسيط مع التاريخ الحديث، لأن التاريخ الوسيط وبالأخص التاريخ الإسلامي كان له أثر كبير على المجتمعات العربية وخاصة ما يتعلق منها بالمناخ الثقافي السائد وذلك لأن تتبع الأصول في منابعها الأولى قد يلقي أضواء على جذور بعض القضايا الحالية التي تتعلق بحرية التعبير.

هذا وعلى الرغم من أن الدستور المصري ينص على حرية الفكر والمعتقد، ورغم أن القانون المصري الحديث والقضاء المصري قد نشأ في سياق تيار ليبرالي عام، إلا أن الطابع القانوني والقضائي فيما يتعلق بحرية الفكر مازال يأخذ طابعًا محافظًا، خاصة إذا تعلق الأمر بثوابت المعتقدات الدينية أو بحرية المؤسسات الفكرية في الإبداع والبحث في مجال الإنسانيات، وهو أمر لا تعلق جريرته في رقاب القانون وحده، وإنما في رقاب المناخ الثقافي العام الذي يحكم المجتمع.

هذا بالإضافة إلى القصور في مستوى الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي عن تحقيق الطموحات الوطنية، وحاجة المؤسسات الراعية لها إلى انتهاج سياسة برجماتية تنحاز للحرية بقدر ما تنتجه من ثمار ونتائج ومنجزات، وتتحمل ثمنها من بعض التجاوزات التي لا يمكن أن تصيب أسس المجتمع ولا تهدر كيانه، حيث يمثل الخضوع للذهنية السائدة والتي تحد كثيرا من حرية البحث العلمي تسليمًا بالعجز عن الرقي في مدارج المعرفة أو الأخذ بأسباب التقدم.

أن رسوخ واستقرار منظومة الحريات الفكرية بأبعادها المجتمعية المختلفة من الأمور الهامة، وخاصة ما يتعلق منها بتشكيل وعي الشباب وحتى يمكن خلق مناخ ثقافي جديد متوافقٌ مع ضرورات اللحظة التاريخية ومحققًا للآمال في التقدم والإصلاح. وخاصة ضرورة تجديد الخطاب والفكر الديني وإطلاقه من عقال التقليد، وذلك بسبب ما يمتلكه الفكر الديني من قدرة روحية على تحريك الهمم وبعث إرادة الشعب للتحرر والاستقلال وتحقيق أماني الأمة في بناء مجتمع عصري متفوق.

وتؤكد فصول هذا الكتاب مجددا على أن عمليات الإصلاح المجتمعي في جميع جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعية لن يكتب لها النجاح المأمول إلا بإصلاحات ثقافية موازية وعميقة، وأن مفتاح هذه الإصلاحات الثقافية يكمن في الأساس في إطلاق حرية الفكر والإبداع والبحث ، لأن تقدم الحضارة الإنسانية ينبني على التساؤل وحرية التفكير وحمايته وضرورة طرح التساؤلات والإجابة عليها من خلال التفكير والبحث، وهو ما يؤكد أن قضية حرية التفكير والبحث ليست قضية ترفية تخص النخبة المثقفة بقدر ما هي قضية مجتمعية يتوقف عليها مستقبل الوطن.

إسماعيل سراج الدين

الفصل الأول

الحريات الفكرية والأكاديمية:

التاريخ الحديث والمعاصر

كان التعليم في مصر دينيًا ،حيث انفرد الأزهر تاريخيًا بالتعليم في مصر لحقبة طويلة، وعرفت حلقات التعليم في الأزهر ـ إلى جانب تدريس العلوم الدينية ـ تدريس علوم الهندسة والطب والفلك وغيرها من منظور شرعي إسلامي، ومع مضي الوقت وتطور العلوم في الغرب اتسعت الفجوة بين العلوم التي تدرس في الأزهر وتلك التي يعرفها الغرب، وكان ذلك أمرًا طبيعيًا في ضوء صعود الحضارة الغربية وذبول الحضارة الإسلامية.

وفي هذا السياق تلقينا صدمة حضارية عنيفة تمثلت في الحملة الفرنسية التي حملت فيما حملت علوم الغرب، واندفع الأزهر في خضم مقاومته للفرنسيين إلى رفض علومهم "الكافرة"، وازدادت الفجوة اتساعًا بين العلم الأزهري باعتباره يمثل الثقافة الإسلامية وبين علوم الغرب. ومضى عصر الحملة الفرنسية وجاء "محمد علي" الذي أقام تعليمًا حديثًا موازيًا للتعليم الأزهري، وتبلور ذلك الاتجاه في إصدار الخديوي" إسماعيل" عام ١٨٧٢ قانونًا يقضي بقصر التعليم الأزهري على العلوم الدينية واللغوية، في حين تختص المدارس الحديثة التي أنشأها "محمد علي" بتدريس العلوم الحديثة؛ وكان طبيعيًا أن ينشأ الصراع بين هذين النوعين من التعليم ومن العلم الناتج عنهما ومن المؤسسات المعنية بهما وهو ما تمثله على نحو دال حادثة الشيخ الهراوى؛ ففي الأوامر والمكاتبات التي أصدرها "محمد على باشا" خلال سنوات حكمه لمصر، أمران أصدرهما في جمادى الآخرة ١٢٥١ هـ (سبتمبر ١٨٣٥م)، والأمران يرتبطان بنظام التعليم الحديث الذي أدخله والى مصر إلى البلاد، ورد فعل القوى المحافظة في المجتمع تجاه المدارس الحديثة التي أنشأها. والأمران يتعلقان بموقف "محمد على " من الدراسة في مدرسة الطب التي أنشأها سنة ١٨٢٧ بناء على اقتراح الطبيب الفرنسي "كلوت بك" رئيس أطباء الجيش المصري، ففي عام ١٨٣٥ علم الباشا من خلال مطالعته لمحاضر اجتماعات ديوان الجهادية الذي كانت تتبعه المدرسة، أن أحد المشايخ الذين كانوا يعملون بالترجمة في مدرسة الطب (واسمه الشيخ الهراوي) اعترض على بعض ما يدرسه "كلوت بك" بالمدرسة من مناهج الطب الحديث؛ بدعوى مخالفته للدين، فأصدر "محمد علي" أمرًا جاء فيه:

"إنه علم حصول معارضة من الشيخ "الهراوي" في بعض أمور لا تعنيه، وبالنسبة لعلمه وآدابه لم يقابل بشيء من "شوراى الأطباء" ويشير إلى أن المذكور "ليس ممن يجب احترامهم، بل من الأشرار المحتاجين للإيقاظ، حتى أن تزويره معلوم من قبل، فيلزم استحضار المذكور، والتنبيه عليه مؤكدا بعدم تدخله في شيء خارج عن وظيفته، وبأنه ينفى ويطرد فيما لو حصل إقدام ثان على ما يوجب التشكي منه". ثم عاد بعد خمسة أيام ليصدر أمرًا أشد لهجة؛ لأنه لاحظ أن المسئولين في الديوان خضعوا لابتزاز الشيخ "الهراوي" لهم باسم الدين، جاء فيه: "إنه اطلع على المضبطة الصادرة بشأن التقرير المقدم من الشيخ "الهراوي" في حق "كلوت بك" بخصوص تلامذة مكتب المارستان ــ يقصد مدرسة الطب ــ وعِلم الكيفية، وأن تقرير المذكور من قبيل التزويرات، وبناء عليه يشير بدعوة المذكور إلى ديوان خديوي، والتنبيه عليه بعدم تدخله فيما هو خارج عن وظيفته المحولة عليه، وهي الترجمة والتصحيح، وأنه إن لم يرتدع يضرب بالنبوت، واستحضار "كلوت بك أيضًا، والتنبيه عليه بمداومته على السعي والاجتهاد في تعليم أولئك التلامذة علم الطب كمرغوبه".

هكذا كانت القوى المحافظة دائمًا ضد أي تقدم أو تحديث، وهكذا كان موقف "محمد علي"، وهو ما يدفعنا للتساؤل كيف يمكن تصور حال المجتمع المصري لو خضع "محمد علي" لخزعبلات الشيخ "هراوي"، وأوقف جهود "كلوت بك"، ومنع دراسة التشريح والعلوم الطبية الحديثة !

وترافق ذلك مع محاولات كانت تجري لتحديث التعليم الديني مع الحفاظ على الطابع الفكري الديني العام للمجتمع، وفي ظل تحرج شيوخ الأزهر من إدخال بعض العلوم الحديثة ضمن البرنامج الدراسي الأزهري إلى جانب العلوم الدينية التقليدية، قام "علي باشا مبارك" بإنشاء "مدرسه دار العلوم" عام ١٨٧٢، ثم مدرسة "القضاء الشرعي" عام ١٩٠٧ من أجل تخريج قضاة مدربين وفقًا للأساليب الحديثة، حيث كانت برامجها تجمع بين دراسة "الفقه" وبين دراسة النظم القضائية الحديثة من منظور مقارن.

في وسط هذا المعترك بين تدريس العلوم الدينية التقليدية وإقامة المؤسسات العلمية الحديثة التي تعنى بالعلوم الغربية الحديثة جاء إنشاء الجامعة المصرية التي لم تكن فقط مؤسسة للتعليم الحديث بل كانت أيضا مجالًا ومؤسسة لممارسة البحث العلمي الذي لم تعرفه مصر خارج

نطاق الجامعة في ذلك العصر، بل إن مسمى "البحث العلمي" باعتباره مجالًا مهنيًا مؤسسيًا قائمًا بذاته، لم تعرفه بلادنا إلا بعد سنوات من افتتاح الجامعة المصرية الأهلية في ٢١ ديسمبر ١٩٠٨، بعد أن تبرعت الأميرة فاطمة طوسون بحليها ومجوهراتها لإنشاء تلك الجامعة الأهلية التي حملت فيما بعد – حين أصبحت حكومية– اسم جامعة فؤاد الأول، ثم أصبحت بعد يوليو ١٩٥٢ تحمل اسم جامعة القاهرة.

افتتحت الجامعة في ظل مقولة سعد زغلول: "هذه الجامعة لا دين لها إلا العلم" و عبارة لطفي السيد: "إن التعليم الجامعي أساسه حرية التفكير والنقد واستقلال الرأي"، وقول طه حسين إنه "لا ينبغي لنا أن ننتظر تعليمًا صحيحًا منتجًا من جامعة لا يتمتع رجالها بالاستقلال والحرية". كانت تلك هي الشعارات أو الرايات التي رفرفت على الجامعة المصرية في بداياتها الأولى، إلى جوار المؤسسة التعليمية الأزهرية التي أشرنا إليها.وأصبح بالتالي هناك منذ ذلك الوقت نظامان تعليميان: نظام تعليمي ديني، ونظام وليد يحاول أن يكون علميًا حديثًا، ولم يكن بد من صدام محتوم بين نظامين تتباين منطلقا تهما الفكرية تباينًا شديدًا. لم يكن بد من أن يضغط المجتمع بمؤسساته الدينية المحافظة على ذلك النبت الغريب، متمثلًا في تلك الجامعة الوليدة التي واتت مؤسسيها الجرأة على إعلان ألا دين لها إلا العلم؛ ولقد دفع إنشاء الجامعة الأهلية بقضايا حرية التفكير إلى مناطق جديدة، حيث تأسست سلطة علمية جديدة أخذت على عاتقها تنفيذ مهام رقابية وتقييدية كانت سابقًا من مهام السلطة السياسية، الأمر الذي يبدو واضحًا في قضيتي "جورجي زيدان" و"منصور فهمي"، فقد جرى منع "جورجي زيدان" بسبب ديانته المسيحية من تدريس تاريخ التمدن الإسلامي، ورغم ذلك قاوم الرجل هذا الطرد وأصدر كتابه العظيم عن تاريخ التمدن الإسلامي في أربعة أجزاء، وأرفق هذا الكتاب العظيم بسلسلة روايات تاريخ الإسلام، وهي لمن لا يعرفها جيدًا التطبيق الروائي والسمعي والرمزي للقيم المدنية التي يؤكدها الكتاب. أما منصور فهمي فقد كان من طلبة البعثة الجامعية الأولى، التي أوفدتها الجامعة المصرية (الأهلية) إلى فرنسا عام ١٩٠٩، و بعد ما يقارب أربعة سنوات كان قد انتهى من إعداد دراسته عن وضع المرأة في الإسلام، إلا أن الجامعة طالبته بعدم تقديمها للمناقشة، وحاولت أن تطلب من الجامعة الفرنسية سحب رسالة الدكتوراه والتوقف عن طبعها؛ لأنه كان من تقاليد ذلك الوقت في الجامعة الفرنسية أن تطبع الرسالة قبل المناقشة على نفقة الجامعة المصرية، فحاولت أن تسحب النفقات لكن الجامعة الفرنسية رفضت ذلك وطبعت الرسالة باللغة الفرنسية وظلت كذلك إلى أن تجرأ ناشر عراقي ــ صاحب دار الجمل ــ بترجمتها إلى اللغة العربية، وهي

متاحة منذ سنوات قريبة فقط، وظلت هذه الرسالة قبل ذلك في طي النسيان والإهمال؛ ورغم دفاع منصور فهمي آنذاك عن الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي وحتى حرية الاعتقاد، ورغم حصوله على درجة الامتياز بعدة مناقشة الرسالة، إلا أن الجامعة أقدمت على فصله في عام ١٩١٣ بعد ستة أشهر فقط من تعينيه أستاذ كرسي بها، واختارت الجامعة الخضوع لمنطق الرأي العام الديني والأخلاقي السائد، حتى ولو كان على حساب رسالتها في تأكيد حرية البحث وعلى حساب مبدأها في حماية استقلال الجامعة عن الدولة والمجتمع في آن واحد. ذلك الخضوع الذي سيصبح سمة مؤسسية للجامعة في علاقاتها بمؤسسات الدولة، بما فيها البرلمان، ومؤسسات المجتمع الأخرى بما فيها الصحافة.

كان تحول الجامعة المصرية من كونها مشروعًا أهليًا إلى جامعة حكومية في عام ١٩٢٥، وتغيير اسمها إلى "جامعة فؤاد الأول"، أحد أبرز العوامل التي يسرت فيما بعد التدخل في شئون الجامعة، والذي لم يعد يحتاج إلى ضغوط صاخبة من المؤسسة الدينية أو من غيرها، فقد أصبح يكفي لتحقيق المراد أن يمهر المسئول بتوقيعه ورقة تحمل ما يريد لكي تصبح قرارًا نافذًا، وهكذا أصبحت الجامعة مثلها في ذلك مثل مؤسسات التعليم الديني خاضعة للسيطرة الحكومية والدينية على السواء، ولعل تزامن معركتي "الشيخ" على عبد الرازق و"الدكتور" طه حسين له دلالة في هذا المجال؛ والمعركة الأولى هي معركة كتاب "الإسلام وأصول الحكم" التي فجرها في أبريل عام ١٩٢٥صدور كتاب الشيخ "علي عبد الرازق" الشيخ الأزهري والقاضي الشرعي.

والكتاب عبارة عن مقدمة وثلاثة أقسام، القسم الأول بعنوان "الخلافة في الإسلام" تناول فيه طبيعة الخلافة، وحكم الخلافة شرعًا، والخلافة من الوجهة الاجتماعية، أما القسم الثاني فيدور حول "الحكومة والإسلام" وقد تناول فيه الشيخ "علي عبد الرازق" نظام الحكم في عصر النبوة، مميزًا بين الرسالة والحكم، طارحًا فيه فكرته عن الإسلام باعتباره "رسالة لا حكمًا، ودينًا لا دولة"، أما القسم الثالث فيتتبع فيه "الخلافة والحكومة في التاريخ".

والكتاب محاولة جريئة لمناقشة فكرة الخلافة، نشأتها وتطورها بمنهج علمي تاريخي، واجتهاد بالرأي في قضية شائكة تقع بين الدين والسياسة، وقد قدم الشيخ في كتابه عددًا من الأفكار أهمها: أن الخلافة هي نظام دنيوي للحكم مثلها مثل أي نظام آخر، وأن الدين الإسلامي لم ينص عليها، بل ترك للمسلمين حرية اختيار النظام الذي يلائمهم، وناقش القائلين بالنص على

الخلافة في الكتاب والسنة وفند آراءهم بالأدلة التاريخية والشرعية، وذهب إلى أننا لا نجد فيما وصل إلينا من أخبار من عصر البعثة النبوية شيئًا واضحًا يمكن أن يوصف بأنه نظام للحكومة النبوية، وينتهي إلى أن الخلافة تاريخيًا ارتبطت بالاستبداد في الحكم، وأن أمرها عبر التاريخ لم يحسم إلا بقوة السيف، كما رفض الفكرة القائلة بأن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على وجود خليفة للمسلمين، وهو قول كان شائعًا بشدة في ذلك الحين بعد إلغاء "مصطفي كمال أتاتورك" للخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤. واعتبر "علي عبد الرازق" أن تحديد الحكومة الصالحة للمسلمين بأنها الخلافة دون سواها، وبمفهوم محدد للخلافة، موقف يجاوز الواقع والعقل والتاريخ، كما رفض تحويل الرابطة الإسلامية الدينية التي تربط المسلمين بعضهم إلى رابطة سياسية ينتظم تحتها المسلمون في كيان سياسي واحد. ولم يوافق الشيخ كذلك على الفكرة القائلة بأن الإسلام جعل من العرب وحدة سياسية واحدة، كما اعتبر أن جزءًا كبيرًا من حروب الردة لم يدر إلا لحماية الدولة الجديدة الناشئة والملك الذي تولاه "أبو بكر الصديق"، وأنها كانت في كثير منها حربًا سياسية حسبها العامة دينية. ويخلص الرجل من دراسته إلى أن السلاطين هم المسئولون عن ترويج الفكرة الشائعة القائلة بأن للخلافة مقامًا دينيًا بهدف الحفاظ على عروشهم. وقد توصل "علي عبد الرازق" إلى هذه النتائج من خلال استعراض لوجهات النظر المختلفة حول الخلافة عبر العصور، ومن خلال البحث التاريخي في الأحداث والوقائع.وعلى الرغم من جرأة أفكار الشيخ "علي عبد الرازق" إلا أنها استندت إلى أدلة تاريخية وفقهية من وجهة نظره، وكان من الطبيعي أن تثير نقاشًا واسعا على الساحتين الدينية والسياسية، حيث تصدى لهذه الأفكار عدد من المشايخ والكتاب بالفكر والبرهان مقابل الفكر والبرهان، وإزاء إصرار الرجل على موقفه وتمسكه برأيه، أطلت على الساحة قوى الظلام ممن لا يملكون الحجة ولا القدرة على النقاش أو الرغبة فيه، ممن ينصبون من أنفسهم أوصياء على عقول الناس، كانت لهؤلاء الغلبة في النهاية، فأصدر مشايخ الأزهر حكمهم بطرد الشيخ "علي عبد الرازق" من زمرة العلماء، الأمر الذي ترتب عليه فصله من عمله في القضاء الشرعي، وتبع ذلك انهيار الائتلاف الحاكم المكون من حزبي الاتحاد الموالي للملك والأحرار الدستوريين ذي التوجه الليبرالي، حيث رفض وزراء حزب الأحرار قرار رئيس الوزراء بعزل الشيخ "علي عبد الرازق" من منصبه واستقالوا جميعا من الحكومة احتجاجًا على الاعتداء الصارخ على حرية الفكر والاجتهاد.

مما لا شك فيه أن الظروف السياسية التي صاحبت صدور الكتاب كان لها أثرها في اتساع ساحة المعركة، واتخاذها تلك الأبعاد السياسية التي انتهت بسقوط الحكومة، فقد صدر

هذا الكتاب في العام التالي لإلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا، في ظل شعور إسلامي عام بالغضب، وبأن الإسلام قد فقد ركنًا من أركانه، رغم أن الخلافة الفعلية كانت قد زالت بالفعل منذ مئات السنين، كما أن توقيت صدور الكتاب كان مواكبًا لتطلع ملوك العرب بل وتنافسهم على منصب الخلافة، ومنهم "فؤاد الأول" ملك مصر، الذي كان يحظى بدعم الإنجليز للحصول على هذا المنصب، لهذا جاء صدور الكتاب بمثابة حجرا القيا به في مياه راكدة، مدمرًا حلم الملك "فؤاد" بالحصول على لقب خليفة المسلمين، ومقدمًا رؤية جريئة لا زلنا في حاجة إليها إلى يومنا هذا.

كانت مشكلة كتاب "الإسلام وأصول الحكم" أول اختبار لليبرالية المصرية الناشئة، فيما يتعلق بقدرتها على تقبل مبدأ أساسي من مبادئ الفكر الحر، وهو حرية الفكر والاجتهاد والتعبير، ولم يكد يمضي عام حتى تفجرت أزمة جديدة كان بطلها هذه المرة المفكر الشاب والأستاذ الجامعي اللامع الدكتور "طه حسين"، وكانت أيضًا بسبب صدور كتاب صغير تقل صفحاته عن مائتي صفحة، لكنه كان يشكل بما حواه مغامرة فكرية جريئة، هزت ثوابت ظل الناس يجترونها جيلاً وراء جيل، إنه كتاب "في الشعر الجاهلي" الذي صدر عن مطبعة دار الكتب في مارس سنة ١٩٢٦. ورغم أن الكتاب يتناول قضية بحثية في تاريخ الأدب العربي ليس لها طابع سياسي كقضية الخلافة الإسلامية، إلا أن الضجة التي أعقبت صدور الكتاب فاقت تلك التي صاحبت صدور كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، ووصلت بصاحب الكتاب إلى المثول أمام النيابة العامة متهماً ، ليحاسب على آرائه العلمية محاسبة قضائية بدلاً من أن يرد عليه المختلفون معه ردًا علميًا ؟! وسرعان ما ظهرت الأبعاد السياسية للصراع حول الكتاب سريعًا مثلما ظهرت في قضية الإسلام وأصول الحكم، حيث كان هناك أمر مشترك آخر على المستوى السياسي بين القضيتين، فالبطل في كل منهما كان ينتمي إلى التيار الليبرالي الأصيل في الحركة الوطنية المصرية، تيار الأحرار الدستوريين.

ولقد كان الكتاب موضوعًا لمناقشات صاخبة جرت وقائعها تحت قبة مجلس النواب، وكانت المناسبة هي مناقشة أول ميزانية للجامعة المصرية التي كانت قد تحولت في العام السابق ١٩٢٥ من جامعة أهلية إلى جامعة حكومية تمولها الحكومة وتنفق عليها، إذ أشار النائب الوفدي «عبد الخالق عطية» أثناء مناقشته لميزانية الجامعة إلى دهشته لبقاء د. طه حسين أستاذًا بها على الرغم من ثورة الأمة كلها على ما ورد في كتابه مما اعتبرته مساسًا بالدين.

واستمرت المناقشة إلى أن وصلت إلى نقطة حرجة، حين تقدم النائب «عبد الحميد البنان» وهو –نائب مستقل– باقتراح بأن تتولى الحكومة إعدام نسخ الكتاب وأن يصدر مجلس النواب إليها تكليفًا بأن تحيل د. طه حسين إلى النيابة وأن تلغي وظيفته. واعترض رئيس الوزراء «عدلي يكن باشا» على اتجاه المجلس للموافقة على اقتراحات النائب، مشيرًا إلى أن الحكومة تري أن الإجراءات التي اتخذتها كافية – وهي تشمل جمع نسخ الكتاب والحيلولة دون طباعته – وأن موافقة مجلس النواب على إجراءات إضافية ضد الكتاب والمؤلف لا معني لها إلا أن مجلس النواب يري أنها قصرت، مما يعتبر –في رأيه– مظهرًا من مظاهر عدم الثقة بها، على نحو يدعوها – كما أضاف– إلى طرح الثقة بها على المجلس. وتكهرب جو الجلسة ودارت مناقشة بين سعد زغلول باشا –رئيس مجلس النواب– وبين عدلي يكن باشا رئيس مجلس الوزراء حول مدي مسئولية الحكومة أمام المجلس عن كتاب طه حسين، انتهت بتعديل في صياغة اقتراح النائب بحيث يتحول من قرار ملزم للحكومة إلى مجرد اقتراح برغبة، ولكن ذلك لم يحل الأزمة. ورفعت الجلسة لتهدئة الأجواء ومحاولة البحث عن حل للخلاف بين السلطتين التنفيذية والتشريعية وبين رئيس مجلس الوزراء ورئيس مجلس النواب.

وطبقا لما نشرته الصحف –في اليوم التالي– فقد تواصلت المناقشات حتى وقت متأخر من الليل وشارك فيها عدد من الوزراء وانتهت إلى تسوية أعلنت في الجلسة التالية حين وقف النائب عبد الحميد البنان في جلسة ١٥ سبتمبر ١٩٢٦ ليعلن أنه قدم بلاغًا للنيابة العامة ضد الدكتور طه حسين يتهمه فيها بالطعن على الإسلام ويطلب مصادرة الكتاب، وأنه يكتفي بوعد وزير المعارف ورئيس الوزراء بالنظر في اقتراحه بشأن إلغاء وظيفة طه حسين في الجامعة (صلاح عيسى، جريدة القاهرة). وبعد إثارة القضية في مجلس النواب عام ١٩٢٦ تقدم النائب «عبد الحميد البنان» ببلاغ إلى النيابة ضد طه حسين أضيف إلى العديد من البلاغات الأخرى التي سبق تقديمها وحققت النيابة فعلاً وحفظت التحقيق بحيثيات فسرها كل طرف بما يوافق رأيه، وقام طه حسين عام ١٩٢٧ بإعادة طرح طبعة جديدة من كتابه بعد أن حذف الفقرات التي أثارت الضجة وغير اسمه إلى «في الأدب الجاهلي» وهو ما دفع محمود رشاد عضو مجلس الشيوخ في ٢٧ مايو ١٩٢٧ إلى توجيه سؤال إلى وزير المعارف «علي الشمسي باشا» يسأله فيه عن السبب الذي دعاه لعدم قبول استقالة طه حسين – ووجه سعيد فهمي الروبي بك سؤالاً للوزير في ٦ يونيو ١٩٢٧ بنفس المعني متسائلا:«عما إذا كان يسوغ استبقاء الدكتور طه حسين في وظيفته

مع طعنه على الدين الإسلامي» ورد الوزير في نفس الجلسة موضحا أن طه حسين اعتذر على صفحات الجرائد وأنه لم يقصد أن يمس كرامة الدين الإسلامي الذي هو دينه، وقد قوبل رد الوزير حسب وصف الصحفي بشيء من الفتور والامتعاض مما دفعه للوعد بتأليف لجنة من «ذوي الكفاءة من رجال الجامعة» لبحث كتاب «في الأدب الجاهلي». وفي مجلس النواب عاد نائب الحزب الوطني «عبد الحميد سعيد» أثناء مناقشة ميزانية الجامعة في ٢٩ يونيو ١٩٢٧ إلى إثارة الموضوع وتساءل عن الإجراءات التي اتخذتها وزارة المعارف بشأن كتاب «في الشعر الجاهلي» كما يبدو من نص مضبطة الجلسة التي ننشرها في هذا العدد وقال النائب إنه ثبت من قرار النيابة أن «مؤلف الكتاب المذكور مدان» وهو ما دفع رئيس مجلس النواب سعد زغلول باشا للقول أن قرار النيابة كان حفظ الدعوي لأن المؤلف كان سليم النية، وأنها لم تجد في كتاب طه حسين ما يستحق المؤاخذة، والملاحظ أن «عبد الحميد سعيد» تعمد أن يذكر كتاب «في الأدب الجاهلي» على أنه الطبعة الثانية من كتاب «في الشعر الجاهلي» وذلك حتى يستغل رصيد الغضب والرفض لدي بعض النواب وقد حاول العديد من النواب الدفاع عن حرية البحث العلمي وتوضيح أن الفكر لا يرد عليه إلا بالفكر وأن حرية الرأي مكفولة للجميع. وفي الجلسة ذاتها – وجه النائب الوفدي «محمد عبد اللطيف سعودي» سؤالا لمدير الجامعة أحمد لطفي السيد عن اتجاه الثقافة في كلية الآداب وهل ترتكز هذه الثقافة على المدرسة الوضعية أم ترتكز على آراء مفكري القرن الثامن عشر والمعني الكامن في سؤاله هو التخوف من أن يكون الاتجاه السائد في الكلية هو نفس اتجاه مفكري القرن الثامن عشر بما عرف عنهم من إلحاد خصوصا في فرنسا وهو ما دفع أحمد لطفي السيد إلى الرد بأن المسألة تتعلق بميول الأساتذة الفكرية، وملمحا ضمنيا أنه ليس له الحق في التدخل في هذه الميول وأضطر رئيس مجلس النواب وزعيم الوفد سعد زغلول أن يعيد القضية إلى نصابها وهو مناقشة ميزانية الجامعة وأغلق المناقشة الموضوع بعد الموافقة على الميزانية. وبعد حوالي ثلاث سنوات عاد مجلس النواب لمناقشة كتاب «الشعر الجاهلي» في جلسة ١٥ مايو ١٩٣٠ وكانت الظروف السياسية قد تغيرت، فمات سعد زغلول وحل محله في رئاسة الوفد «مصطفي النحاس» الذي كان يرأس آنذاك الوزارة، بينما كان يرأس مجلس النواب «ويصا واصف»، وكان ذا أغلبية وفدية شبه مطلقة وتكاد تكون المناقشة التي جرت بخصوص الكتاب في هذه الجلسة وفدية خالصة إذا استثنينا عبد العزيز الصوفاني النائب عن الحزب الوطني والذي كان نوابه دائما أكثر من يثير الرأي ضد الكتاب وكانت المناسبة – أيضا– هي مناقشة المجلس لميزانية الجامعة، وقد جاء طرح نائب الحزب الوطني وأحد قادته عبد العزيز الصوفاني للقضية هذه المرة بشكل مختلف إذ كان هجومه على كتاب «في الأدب الجاهلي» تحديدا الذي رأي أنه لا يختلف في

شيء عن كتاب «في الشعر الجاهلي» إلا أنه أضاف تهمة جديدة للكتاب وهي أنه خطر من الناحية الأخلاقية وأن أبيات الشعر الواردة فيه هي «المجون بعينه والخلاعة التي لا حد لها» وأيده في هجومه العديد من الأعضاء وتطورت المناقشة حتى أقترح النائب الوفدي الشيخ إبراهيم القاياتي إلغاء وظيفة طه حسين من ميزانية الجامعة حتى تعين الوزارة من يشغلها بدلا منه. وكان هذا كفيلا بأن يحفز المدافعين عن حرية الرأي في المجلس لكي يدخلوا المعركة على اعتبار أن الاقتراح غير دستوري وأن المجلس ليس مجمعا علميا حتى يقوم بدراسة الكتاب ورأوا في الاقتراح تدخلا في أعمال السلطة التنفيذية وإلزاما للحكومة بعمل هو من اختصاصها وحدها وأن مهمة المجلس تقتصر على البحث في النظم التشريعية ليس إلا ودخل الكاتب الوفدي – آنذاك – عباس محمود العقاد ــ الذي كان عضوًا في المجلس ــ المعركة، ورأي أن اللجنة التي فحصت الكتاب من قبل واللجان الشبيهة لها «لا يمكن أن تبلغ شأو الأستاذ الذي وضع الكتاب» وحرص على التنبيه أن نقد الكتاب يجب ألا يتعدى الوجهة الأدبية وقد كانت النتيجة هي رفض رئيس المجلس للاقتراح لعدم دستوريته، ولم يشأ الفريق الآخر أن يستسلم، فتقدمت مجموعة من النواب باقتراح آخر يقضي بإعدام نسخ كتاب «في الشعر الجاهلي» والموجودة في مخازن الجامعة، وذلك قياسًا على إعدام البوليس للمواد المخدرة والمنشورات الشيوعية التي يضبطها، وهو ما رأى فيه المدافعون عن حرية الرأي في المجلس زراية بالفكر ودفعهم إلى إبداء تخوفهم من أن يتحول المجلس ونوابه إلى محكمة من محاكم تفتيش العصور الوسطي، وأغلق باب المناقشة بعد سجال طويل لينتهي فصل آخر من فصول تلك القضية.(صلاح عيسى وعبد المنعم محمد سعيد، جريدة القاهرة).

والكتاب ببساطة يتناول الشعر الذي ينسب إلى عصر ما قبل الإسلام في جزيرة العرب، العصر الذي نسميه عادة العصر الجاهلي، ويشكك في صحة انتساب الكثير من هذا الشعر إلى ذلك العصر. ويتكون كتاب "في الشعر الجاهلي" من ثلاثة أقسام، وعبر هذه الأقسام الثلاثة سعى طه حسين إلى إثبات فكرته هذه، فبدأ في القسم الأول بتقديم منهجه في البحث الذي يقوم على الشك الذي يقود إلى الوصول ليقين علمي، ويؤكد في هذا القسم من الكتاب أنه يرفض التسليم بما قاله القدماء في قضايا الشعر والأدب دون مناقشة وتحليل ونقد، وينتهي إلى إعلان رأيه الذي توصل إليه، وهو أن غالبية الشعر المنسوب إلى العصر الجاهلي يعود إلى عصر ما بعد الإسلام. وفي القسم الثاني من الكتاب يحدد أسباب انتحال الشعر من وجهة نظره، ويقسمها إلى أسباب دينية وسياسية وأدبية. أما القسم الثالث فيتناول فيه بعض الشعراء المنسوبين إلى العصر الجاهلي، مثل

امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وطرفة بن العبد وغيرهم، محاولاً التثبت من كـونهم شخـصيات تاريخية، أو تحديد التاريخي والأسطوري في سيرهم، وما هو من أشعارهم فعـلاً إذا كانـت لهـم أشعار، وما هو منتحل ومنسوب إليهم.

ويؤكد طه حسين في كتابه أن الأخذ برأي الأغلبية يصلح في السياسة، لكنه لا يـصح في العلم، ويدلل بمثال بسيط واضح، فقد كانت الكثرة من العلماء تنكر كروية الأرض وحركتـها، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة، وإن باحثًا هنا وباحثًا هناك امتلكوا الجرأة على الـشك والبحث، فوصلوا إلى الحقيقة، وهدموا الوهم والأسطورة.

لقد أكد" طه حسين" في تمهيده لكتابه أن الكتاب يبحث في تاريخ الشعر العربي بمنـهج جديد لم يألفه الناس في مجتمعنا، وكان واثقًا من أن فريقًا من النـاس سـيلقون هـذا الكتـاب ساخطين، وقال "أنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط قومًا وشق على آخـرين، فـسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثـة وذخر الأدب الجديد"، لكنه لم يتوقع أن يصل الأمر إلى حد الدفع به إلى النيابة العامة. وإذا كانت أزمة الإسلام وأصول الحكم قد انتهت بعزل الشيخ "علي عبد الرازق" من القـضاء الـشرعي واستقالة وزراء حزب الأحرار من الحكومة، فإن أزمة "في الشعر الجاهلي" انتهت بحفظ التحقيـق الذي أجرته النيابة العامة وصدور طبعة معدلة من الكتاب تحمل عنـوان "في الأدب الجـاهلي"، حذف منها "طه حسين" بعض العبارات التي استفزت التيارات المحافظة، لكنه تمسك فيها بمنهجـه في البحث العلمي.إلا أنه مع التدخل السياسي المبكر للدولة في الجامعة، كانت هناك أزمة ثانية مع "د. طه حسين"، ففي ظل الانقلاب الدستوري الذي قاده "إسماعيل صدقي" في الفترة من ١٩٣٠ إلى ١٩٣٣ وقعت أول أزمة سياسية في الجامعة، كان الدكتور" طه حسين" عميد كليـة الآداب حينذاك ضحيتها، فقد كانت للرجل مواقفه المؤيدة للديمقراطية والمعادية للديكتاتوريـة، وكـان يحترم القيم الجامعية ولا يتهاون فيها، وعندما رفض الأوامر الحكومية بمنح الدكتوراه الفخرية لمن لا يستحقها، كان رد الحكومة عزله من عمادة كلية الآداب ونقله بعيدًا عن الجامعـة، ليعمـل موظفًا بوزارة المعارف، ولكن لأن قيم الليبرالية كانت مازالت راسخة بالمؤسسة الجامعية جاء رد الفعل قويًا، فاستقال مدير الجامعة "أحمد لطفي السيد باشا" من منصبه؛ احتجاجًـا علـى تجـاوز الحكومة لحدودها، وتعديها على استقلال الجامعة، وقرر المثقفون تنصيب "طه حـسين" عميـدًا للأدب العربي، ردًا على عزل الحكومة له من عمادة كلية الآداب. ولم تمض سـنوات قليلـة إلا

وكانت الحركة الوطنية قد نجحت في إسقاط حكومة "إسماعيل صدقي" ومـن بعـدها حكومـة "توفيق نسيم"، وعاد دستور ٢٣ الديمقراطي، وعاد "طه حسين" إلى الجامعة محمولاً على الأعناق. ومع ذلك فقد كان يسود مصر آنذاك مناخ ليبرالي سمح بأن يقدم "أحمد لطفي السيد" ـــ أول رئيس للجامعة ـــ على إعلان استقالته من رئاسة الجامعة في ٩ مارس ١٩٣٧ احتجاجًـا علـى تدخل الحكومة في شئون الجامعة التي يرأسها، وأن تنشر تلك الاستقالة على الملأ. وظل يوم تقديم تلك الاستقالة عيدًا سنويًا لاستقلال الجامعة، وظلت تلك الاسـتقالة المعلنـة ـــ رغـم تكـرار الاحتفال بها سنويًا ـــ واقعة لم تتكرر، فقد أصبح إعلان الاستقالة احتجاجًا على وضع معين أمرًا مستهجنًا مرفوضًا، وإذا ما حدث أحيط بالكتمان وأصبح المعلن هو الإقالة أو حتى تعيين مسئول جديد دون ذكر لمصير المسئول السابق، ويظل الأمر طي الكتمان تتناقله الهمسات إلى أن يجد من الظروف ما قد يسمح بإعلانه بعد سنوات.

وظل الأمر كذلك ربما حتى ٥ فبراير ٢٠٠٦ حين أقدم الأستاذ الدكتور "سـالم أحمـد سلام" ـــ أستاذ طب الأطفال بطب المنيا ـــ على الاستقالة من رئاسة قسم طب الأطفال بكليـة الطب بجامعة المنيا احتجاجًا على إعاقة ترقية مدرسة بالقسم يراها الأحق بالترقيـة، ممـا اعتـبره ممارسة معادية لحقوق المواطنة حيال مواطنة مسيحية.

وظلت المؤسسة التعليمية الدينية متمسكة بموقفها التقليدي المحافظ رغم ذلـك المنـاخ الليبرالي، دون أن تكتفي بما تمارسه السلطات الحكومية في هذا الشأن، ويكفي أن نشير إلى واقعة تقدم "محمد أحمد خلف الله" للحصول على درجة الدكتوراه عن رسـالته الـتي أنجزهـا "الفـن القصصي في القرآن" في كلية دار العلوم، التي أعدها تحت إشراف الشيخ" أمين الخـولي"، لكـن عدد من الأساتذة الذين أوكل إليهم مناقشة الرسالة كتبوا تقارير مؤداها أنها رسالة كفر وإلحـاد وتخرج على ما هو ثابت ومعلوم من الإسلام، فكانت النتيجة إلغاء الرسالة وإلغاء المناقشة وطرد. الأستاذ "خلف الله" من الجامعة. ولولا أن مجلة الرسالة وقفت إلى جانبه مع مجلة الثقافـة لظـل الرجل مطرودًا من الجامعة يعمل مدرسًا في وزارة المعارف العمومية، إلى أن تم تصليح الأوضـاع والوصول إلى حل مهدئ بأن يكتب رسالة دكتوراه أخري غير التي انتهى منها وهي رسالة عـن كتاب الأغاني وليس عن القصص الفني في القرآن. وظل الرجل في الجامعة بعد أن تعلم الـدرس الذي لم ينسه قط والذي كان على استعداد بأن يقص تفاصيله على من يسأله. كما جرى حرمان المشرف على الرسالة من تدريس علوم القرآن أو الإشراف على رسائل في هذا التخصص، وقصر

تخصصه على الأدب فحسب، ومن ثم أصبح على " شكري عياد" ـــ أحد تلامذة "أمين الخـــولي" الذي أشرف على رسالة الفن القصصي في القرآن، والذي كان آنذاك معيدا بالكلية ـــ أن يختار بين الاستمرار في متابعة ما أنجزه في رسالة الماجستير في تخصص الدراسات الإسلامية عـــن "يـــوم الحساب في القران" تحت إشراف أستاذ آخر أو التمسك بأستاذه وتغيير الموضـــوع والتخـــصص وكان أن اختار "شكري عياد" التمسك بأستاذه وتغيير تخصصه. والجدير بالذكر أن جمعية جبهة علماء الأزهر التي أنشأت سنة١٩٤٧ لعبت دورًا مهمًا أزمة الأستاذ "محمد خلـــف الله"، وهـــو الدور نفسه الذي لعبته في أزمة "نصر حامد أبو زيد".

هكذا كانت صورة الجامعة مؤسسة التعليم والبحـــث العلمـــي في مـــصر في نهايـــات الأربعينيات تعاني من تدخل الحكومة واعتراضات الجناح الديني، وهو مـــا أدى إلى حـــصار دور الجامعة المفترض كطليعة متقدمة للعلم وللحرية في مجتمعها، بل إن ما حدث في بلادنا كان أمرًا مختلفًا، فقد كان المناخ الفكري خارج الجامعة أكثر تقدمًا، حيث شهدت مصر في النصف الثـــاني من الثلاثينيات، تعدد التيارات السياسية المختلفة، ومنها حركة الإخوان المسلمين، رغم هذا سمح هذا المناخ عندما نشر المفكر الإسلامي "أحمد زكي أبو شادي" مقالاً في مجلة "الإمـــام" بعنـــوان "عقيدة الألوهية"، يطرح فيه جذور عقيدة الألوهية في الإسلام، إمكانية أن يـــرد عليـــه كاتـــب مصري شاب هو الدكتور "إسماعيل أحمد أدهم" فنـــــشر مقالا مطولاً لم يلبث أن حولـــه إلى كتيبٍ عنوانه "لماذا أنا ملحد؟"، نشرته مطبعة التعاون بالإسكندرية عام ١٩٢٦؛ و لعل أول ما يستوقف النظر في هذا الكتيب خلوه من تعبيرات التهكم أو التعالي أو الإسفاف، وكذلك ما تميز به الكاتب من صراحة في عرض سيرته الشخصية حتى لو كان في ذلك العرض ما ييسر مهمة من تناولوه بالنقد، وهو ما حدث بالفعل.

حين اطلع الدكتور أحمد زكي أبو شادي على مقال الدكتور إسماعيل أدهم كتـــب يـــرد عليه في رسالة مستقلة بعنوان "لماذا أنا مؤمن؟"، وقد نشرت مجلة "الإمام" في سبتمبر ١٩٣٧ رد الدكتور أبو شادي مع تعليق من المحرر جاء فيه "... وإلى هذه الرسالة نوجه أنظار قرائنـــا حـــتى يلموا بطرفي الموضوع، وإن كنا شخصيًا لا نعتقد أن هناك جدوى عملية من مثل هذه البحـــوث، وأن الأولى منها بعنايتنا هو الشئون الاجتماعية والاقتصادية في المملكة التي يعيش سوادها الأعظم في حكم الهمل بسبب سوء أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ".

وكان ثمة رد فعل من مجلة الأزهر التي كان يرأس تحريرها في ذلك الوقت المفكر الإسلامي المعروف "محمد فريد وجدي" الذي كتب في العدد السابع من المجلة يقول:

"نحن الآن في مصر، وفي بحبوحة الحكم الدستوري، نسلك من الكتابة والتفكير هذا المنهاج نفسه فلا نضيق به ذرعًا ما دمنا نعتقد أننا على الحق المبين، وأن الدليل معنا في كل مجال نجول فيه، وأن التسامح الذي يدعي أنه من ثمرات العصر الحاضر هو في الحقيقة من نفحات الإسلام نفسه، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان عل العالم كله، فقد كان يجتمع المتباحثون في مجلس واحد بين سني ومعتزلي ومشبه ودهري...إلى آخره فيتجاذبون المسائل المعضلة، فلم يزدد الدين حيال هذه الحرية العقلية إلا هيبة في النفوس وعظمة في القلوب وكرامة في التاريخ. هذه مقدمة نسوقها بين يدي نقد نشرع فيه لرسالة ترامت إلينا بعنوان "لماذا أنا ملحد؟" نشرها حضرة الدكتور إسماعيل أحمد أدهم..."

والملاحظ الهامة وذات الدلالة هي خلو تعقيبات هؤلاء المفكرين العظام من كلمة إسفاف أو تحقير لشأن أو لإنسانية ذلك الملحد، ففي حين يرى محرر مجلة الإمام أن الأمر برمته لا يستحق التوقف أمامه طويلاً وأن الأجدى بالنسبة للجميع التصدي لمشكلات المجتمع المعيشية، فإنه ينشر رد الدكتور" أبو شادي"؛ أما "فريد وجدي" فإنه يقدم لرده ببيان أن الدين الإسلامي لا يضيق بمثل تلك "الحرية العقلية" بل يزداد بها عظمة ويمضي مفندًا ما قال به "إسماعيل أدهم" حريصًا على أن تسبق إشارته إليه بلقب "حضرة الدكتور إسماعيل أحمد أدهم"

ثمة مشهد آخر جرت وقائعه في أواخر أربعينيات القرن العشرين، حين أثار الشيخ السكندري المعروف آنذاك فضيلة الشيخ "محمود أبو العيون" حملة ضارية حول ملابس البحر للسيدات، وإذا بمجلة مسامرات الجيب تنشر في عددها الصادر بتاريخ ١٤ أكتوبر ١٩٤٥ خطابًا موجهًا إلى فضيلة الشيخ "محمود أبو العيون " من راقصة تدعي "حورية محمد" تأخذ فيه على الشيخ أن دعوته قد اتجهت إلى "...المستهترات العابثات اللواتي يبعن الفتنة والإغراء والدلال في سوق الشواطئ الذي ينعقد في صيف كل عام..." وتمضي الراقصة متسائلة "...ألم يبق من الموبقات سوى السفر إلى البلاجات؟!... إنك يا صاحب الفضيلة سيد العارفين بأن عيوبنا الاجتماعية كثيرة ومتعددة، وأنها جميعًا أهم من مشكلة البلاجات..." وتنشر المجلة في نفس العدد ردًا منسوبًا لفضيلة الشيخ يبين فيه كيف إنه لم يكن غافلاً عن بقية الموبقات في المجتمع، وأنه هو

الذي وقف وحيدًا يطالب بإلغاء البغاء منذ خمسة وعشرين عامًا...حتى تحققت آمـــالي، وألغـــي البغاء.

في ظل هذا المناخ كانت صحف الأحزاب في مصر تقاوم الرقابة ما استطاعت وتهـــاجم الملك وتحاول الالتفاف على قرارات المصادرة وتنشر مقالات تحمل عناوين مثـــل "رعايـــاك يـــا مولاي" و"أ تقتير هنا وإسراف هناك". وكان المصريون يقرؤون إلى جانـــب صـــحف الحكومـــة والمعارضة ونشرات التنظيمات الشيوعية صحف الإخوان المسلمين حيث كانت جريدة "الدعوة" تصدر علنا حاملة شعارات الإخوان المسلمين.

إلا أن هذا المناخ الليبرالي أخذ في التقلص شيئًا فشيئًا مع نكبة ١٩٤٨، حتى احترقـــت القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢، وبدأت مرحلة يوليو بعد تولى الضباط الحكم حيث يشير العديد المؤرخين إلى أن الضباط الأحرار قد اتجهوا في البداية إلى إعادة الحياة البرلمانية، ولكن سرعان مـــا زين لهم المفسرون – وهم من المثقفين المقتدرين – أن تلك الحياة البرلمانية هي أس الفـــساد، وأن الأحزاب السياسية هي مصدر كل الشرور والنكبات، وكان طبيعيًا أن يرتاح قادة يوليو لتلـــك التفسيرات التي تتيح لهم البقاء في السلطة، خاصة وأن أصحابها قد أحكموا صياغة البناء النظري اللازم لتبرير تفسيراقم، كما تولوا ببراعة مهمة إنتاج الشعارات اللامعة الكفيلة بترويجها والدعاية لها وعلى رأسها ذلك الشعار الشهير "كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الـــشعب"، محـــتفظين لأنفسهم باعتبارهم القيادة الثورية النقية المثقفة بمهمة فرز أعداء الشعب. وانتهي الأمر إلى اعتبار الشيوعيين والإخوان المسلمين والوفديين والإقطاعيين والرأسماليين من أعداء الشعب ومن ثم فـــلا بأس من تكميم أفواههم بل وأجسادهم أيضًا وذلك حبًّا في الشعب وحرصا على حريته.

كان رسوخ القيم الليبرالية في الجامعة المصرية بمثابة مصدات الريـــاح الـــتي واجهـــت محاولات التدخل في حرية واستقلال الجامعة المصرية طوال الحقبة الليبرالية إلا أنه مـــع وصـــول حركة الضباط الأحرار إلى السلطة، وظهور مصطلح "التطهير" في الحياة السياسية ووصـــوله إلى الجامعة في ظل أزمة مارس ١٩٥٤ التي قرر فيها قادة حركة الضباط الأحرار عزل اللواء "محمد نجيب" والتراجع عن خيار الديمقراطية، حيث تم استبعاد ما يزيد عن خمسين أستاذًا مـــن خـــيرة الأساتذة بعيدًا عن الجامعة بسبب مواقفهم السياسية المعارضة للنظام الجديد والمؤيدة للديمقراطية، ومن يومها أصبح التطهير سيفًا مسلطًا على رقبة الجامعة، واختفت حريـــة الفكـــر والتعـــبير في

مؤسسة عملها هو الفكر، فتراجع بالتبعية النشاط الأكاديمي والبحث العلمي، وتراجعت المشاركة في الإدارة واتخاذ القرار إلى أدنى الحدود، فبدأ انهيار الجامعة. وليس من شك في أن رجال يوليو كانوا يسعون لإقامة مجتمع جديد، وكان تصورهم لمؤسسات ذلك المجتمع الجديد – بما فيها المؤسسات الجامعية– يقوم على ضرورة تطهير تلك المؤسسات ممن رأوا فيهم مصدرا للقلاقل وإحكام السيطرة على الآخرين، ففي مارس ١٩٥٣ صدر قانون جديد لتنظيم الجامعات، ثم قانون آخر عام ١٩٥٤ تضمن قواعد تأديب أعضاء هيئات التدريس، وحظر اشتغال الطلاب فضلاً عن الأساتذة بالسياسة، وتركت مهمة التفرقة بين ما هو سياسي وما هو وطني لأجهزة الأمن ليصبح معنى مصطلح "النشاط الوطني" قاصرا على ما توافق عليه الحكومة بصرف النظر عن طبيعته، في حين يصبح كل ما عدا ذلك نشاط سياسي محظور بحكم صريح القانون.وبقراءة القوانين المنظمة للجامعات والتي تتالى صدورها سنجد أنها لم تترك شيئًا إلا وضعت له القواعد المنظمة المسيطرة على كافة الجوانب التنفيذية، في الوقت الذي تضمنت نصوصا صريحة قاطعة تضمن حرية البحث العلمي بل تكاد تحض عليه وتعتبره ضمن واجبات الجامعات. كان ذلك هو المستحيل بعينه؛ فالحرية لا تتجزأ.

وعلى منتصف الخمسينيات من القرن الماضي انتقلت الجامعة من مرحلة التراجع أمام قوى المؤسسة الدينية الأصولية إلى الخضوع الكامل للقرارات الحكومية، ومن ثم كان طبيعيًا بعد ذلك أن تتحول شيئًا فشيئًا إلى مؤسسة حكومية تتولى هي قمع أبنائها. وحدث نفس الشيء في الجامعة الدينية فعندما تجرأ الشيخ بخيت وأصدر رأيًا اعتبر على أنه فتوى كفر وإلحاد،حيث قال في فتواه "إن من حق الذين يعملون والذين لا يعملون أن يتوقفوا عن الصيام ثم يعوضوه بعد ذلك"، فقامت جامعة الأزهر برفع دعوى للفصل بينه وبين زوجه بتهمة الإلحاد وأنه أصبح مرتدًا عن الإسلام وهدأت، الأوضاع بعد أن كتب طه حسين ثلاث مقالات في جريدة الجمهورية بعنوان حق الخطأ وهي ثلاث مقالات نارية تهاجم الأكاديمية الدينية في الأزهر والكهنوت المتسلط.

أما في الستينيات، فقد فُصل الأساتذة المرتبطون بجماعات الأخوان المسلمين في السنة التي فيها أعدم فيها سيد قطب، وتم تجريم الاحتفاظ بكتب الأخوان في المكتبات الخاصة والعامة. وكان إحراز كتاب لسيد قطب أو أخيه محمد قطب يعتبر جريمة تساوي جريمة إحراز مخدرات.

أما في السبعينيات فقد تحالفت الدولة مع مجموعات الإسلام السياسي لاستئصال التيارات اليسارية والقومية والليبرالية في الجامعة ومن ثم خلقت حالة من القمع الفكر الخارجي الذي تحول إلى قمعٍ داخلي؛ فانتهى عصر السادات وهناك أكثر من ستين أستاذ جامعي من خيرة العقول الأكاديمية مبعدين عن الجامعات إلى وزارة الإسكان وهيئة التأمينات ووزارة الري وغيرها من المصالح الحكومية، هذا فضلاً عن عشرات من الأساتذة استضافتهم السجون والمعتقلات في أحداث سبتمبر ١٩٨١، بسبب المواقف السياسية والفكرية لهؤلاء الأساتذة.

تراجع حرية التفكير ظاهرة مركبة

من العرض السابق لتحليل ظاهرة غياب حرية التفكير لا يمكن رد هذه الظاهرة إلى علة بالمبالغة في حالة التسييس أو تأثير الأسباب السياسية، أو ردها إلى حالة التديين، و المبالغة في السبب الديني أو العائق الديني، هذه المبالغة هي من أخطر الأشياء، خاصة أن الكثير من قضايا العالم الثالث ومشاكله هي قضايا لا يمكن ردها إلى سبب واحد، بل تعود في الغالب إلى مجموعة من الأسباب، من المؤكد أن البعد السياسي أو العامل السياسي وما يسمى بالدولة التسلطية لها أثار مدمرة على قضية الحرية، ونعني هنا بالدولة التسلطية ما أفاض في شرحه خلدون النقيب الذي يحددها بأنها الدولة التي تحتكر مصادر القوة والثروة في المجتمع. وتحيل المؤسسات التضامنية في المجتمع إلى مؤسسات تابعة وخادمة، وهى دولة لا تقوم على الشرعية الدستورية أو القانونية أنما تقوم على السطوة، والقوة المسلحة.وأخيرًا هي الدولة التي تؤكد حضورها وشرعيتها اللا شرعية بتزوير الانتخابات وتزيفها و تزييف الحقائق.ويترتب على وجود مثل هذه الدولة التسلطية أن تشيع كل الأفكار والعادات المعادية للحريات، ومع الوقت ومع تجزر الصفات الخاصة بهذه الدولة ولوازمها تنتقل طبائعها الاستبدادية إذا استخدمنا مصطلح "عبد الرحمن الكواكبي" إلى تسلطية الأبنية الاجتماعية وأشكال الوعي المختلفة، فيعيد الشعب المقهور ويعيد المثقف المقهور إنتاج هذه الصفات وكأن الظلم ينتقل من الظالم إلى المظلوم تمامًا كما ينتقل الضوء وينعكس على سطح المرايا فندخل فيما أطلق عليه "صلاح عبد الصبور" شعرا (تراجيديا المقتولين القتلة)، أي المظلومين الذين يتحولون إلى ظالمين ويستمتعوا بظلم وقمع حرية من هو دونهم، وهكذا يعيش المجتمع حالة فكرية مسيطرة وهي حالة طبيعة الاستبداد الشائعة.

وكما لا يمكن إنكار تأثير البعد السياسي أو اعتباره البعد الوحيد في قضية غياب الحرية كذلك الحال في البعد الديني، فعندما يتحول الخطاب الديني إلى خطاب رجعي ويرى في المستنيرين

من أمثال "عبد المعطي بيومي" نوعًا من الكفر والانحراف والإلحاد، وعندما يستخدم سلاح الإلحاد كأداة لاستبعاد الآخر والمختلف، فهذا الخطاب الديني سيتضافر مع الخطاب السياسي الشمولي لقمع الحريات. وقد قالوا قديمًا و منذ القرن الثالث في المأثور الفكري المنسوب ظلمًا إلى الإسلام إن "الدين بالملك يبقى، والملك بالدين يقوى" وهي جملة تؤكد التلاحم القديم المستمر بين الدين وبين الدولة المتسلطة، هذا النوع من التعاون بين البعد الديني والسياسي بالغ الأهمية ومع ذلك يجب التحذير من المبالغة في بعد على حساب الآخر فنقع في فخ التدين أو التسييس، إن الحل خاصة في ظل وصولنا إلى درجة من تعقد المشاكل وتعقد الكوارث وتكاثفها، يبدأ بالفكر، يبدأ من أن نؤمن بما يسمى بتضافر الاختصاصات ونؤمن بأن كل مشكلة من مشاكل المجتمع فكرية وغير فكرية هي جزء من منظومة من التخلف. وأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال مناقشة الحريات الفكرية بدون مناقشة السياسية ولا يمكن مناقشة الحريات الفكرية في علاقاتها بالحريات السياسية دون أن نضع في الاعتبار العوائق الاجتماعية التي يمكن أن تكون أحيانًا أقوى من تأثير العامل السياسي ومن العامل الديني. نتذكر مثلاً عندما أُنشئت جامعة القاهرة أو الجامعة الأهلية سنة ١٩١٠ وافتتحت ما يسمى بالقسم النسائي، هاجت الدنيا، وكان بعض موظفي الجامعة الإداريين يفصلون بين خطابات الطلبة والطالبات، رغم أن هؤلاء الطالبات كن من سيدات المجتمع الراقي ومن زوجات الصفوة الحاكمة، فكانت جريمة أن يكتب اسم السيدة على ظرف البريد. فظلت الجرائد تكتب وتهاجم إلى أن خافت الجامعة الوليدة وسحبت فكرة إنشاء القسم النسائي، وألغي هذا القسم، ولم تتجرأ الجامعة المصرية على إعادة التفكير في إعادة هذا القسم إلا بعد ثورة ١٩١٩ عندما تغيرت الأوضاع، وعندما خرجت المرأة المصرية إلى المظاهرات وهتفت ضد الإنجليز ووقفت بعض السيدات المصريات الشجاعات مثل "هدى شعراوي" في وجه قوات الاحتلال وعرضنا صدورهن لبنادق الجيش البريطاني الذي خجل من أن يطلق الرصاص على السيدات المتظاهرات حتى لا تكون فضيحة لهم في أوروبا. معنى هذا أن العمل السياسي وحتى الديني لا يعملان وحدهما وإنما يعملان ضمن منظومة وضمن نسق متفاعل للجوانب والأركان من بقية العناصر التي يمكن أن نسميها بعناصر التخلف.

أيضا ترتبط الأزمة التي نعيشها فيما يتعلق بالحرية الفكرية وحريات أخرى بغياب دور المثقف نفسه في الدفاع عن حرية الفكر والذي يؤدي في النهاية إلى أن المفكرين الذين يقومون بتقديم أفكار غير تقليدية ــ من "طه حسين" و الشيخ "مصطفي عبد الرازق" وحتى "نصر حامد أبو زيد"، أو حتى مفكر علماني قبل أن يكون مفكرًا سياسيًا مثل "فرج فوده" ــ يتعرضون

لحروب هائلة، لا يساندهم المثقفين أنفسهم، بالطبع تصدر أصوات من هنـــا وهنـــاك، لا يجـــب اختزال قضية الحريات الفكرية فقط في مشكلة الثقافة الدينية وهي مشكلة حقيقية، أو مـــشكلة الثقافة الشعبية على وجه العموم وهي أيضًا مشكلة حقيقية، بل يجب التوقف كثيرا عند مـــشكلة النظام السياسي الاستبدادي، ومشكلة خيانة المثقفين لدورهم كمثقفين ومدافعين عن الحرية لقـــد كانت قضية "نصر حامد أبو زيد" كاشفة لهذا المأزق، حيث وقع العديد من المثقفين في تناقض بين ضرورة دفاعهم عنه وعن حقه في حرية التفكير والبحث وبين الاختلاف مع أفكاره، واختـــصار إلى اختصار القضية إلى مجرد الحفاظ على حياته حتى لا تتعرض للخطر، ثم تنتهي القضية ذاتها بأن يغادر البلاد للخارج ويجري تنظيف مكتبات جامعة القاهرة من كتبه ، ولا ترتفـــع في مواجهـــة جريمة من هذا النوع إلا أصوات محدودة جدًا داخل الجامعة وخارجها، أمـــا بالنـــسبة لقـــضية "فرج فوده" فقد كانت الجريمة أعنف وأشد وانتهت بالإعدام المادي ثم الإعـــدام الأدبي للرجـــل الذي تم تجاهله إلى درجة أن الدفاع عنه أصبح تهمة بحجة أنه أساء للإسلام، إن تجاهـــل المـــثقفين لجوهر هذه القضايا وهو مصادرة حرية الفكر هو المشكلة الحقيقية، وهو ما يعيـــدنا إلى مقولـــة "Voltaire" الشهيرة "قد أختلف معك في الرأي ولكنني على استعداد أن ادفع حياتي ثمنا لحقك في الدفاع عن رأيك" نحن بحاجة إلى هذا النمط من المثقفين في مصر المستعد أن يدفع حياته، ليس فقط للدفاع عن حق شخص أو مفكر يتفق معه، لكن أيضًا مفكر يختلف معه.

الفصل الثانى

الحريات الأكاديمية واستقلال الجامعة

ينص تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية في العالم العربي لعـام ٢٠٠٣ (١) علـى أن حالة " العلم والمعرفة في العالم العربي تبدو في تقهقر، ومع استمرار هذا الانحدار يبدو أن العـرب لن يكون لهم تواجد تنافسي منتج ومفيد يحفظ كرامتهم في الألفية الثالثة"، ويؤكد التقرير علـى أن غياب الحريات الأكاديمية في الجامعة سبب أساسي لهذا الانحدار "( )

ويقول تقرير Human rights watch هيومان رايتس واتش ٢٠٠٥( ) "إن الجامعات المصرية وهي القائدة والرائدة تاريخياَ في العالم العربي قد لاقت إهداراَ شديدًا في الحريات الأكاديمية بدءًا من التسعينات في القرن الماضي بسبب الضغوط الحكومية من ناحية وضـغوط الجماعـات الإسلامية المتشددة من ناحية أخري."

وهناك شعور عام لدى الجامعيين المصريين بأن الحرية الأكاديميـة في الجامعـة المـصرية أصبحت محدودة وضعيفة للغاية سواء كان هذا شعور أعضاء هيئه التدريس أو الطلاب، و قـد عبر عن ذلك د.محمد أبو الغار في كتابه "إهدار استقلال الجامعة" (٣) الذي نشر في عام ٢٠٠١، وأكد فيه على أن إهدار استقلال الجامعة وإهدار الحريات الأكاديمية مرتبطان وكلاهما يـؤثر في الآخر. فالحرية الأكاديمية هي حرية الأساتذة و الطلبة في النشاط التعليمي والثقافي بعيـدًا عـن تدخل الدولة أو أي من الأفراد أو المجموعات أو الأحزاب السياسية أو التأثيرات الدينية.والمبادئ العامة للحرية الأكاديمية هي حماية الأساتذة والطلبة داخل وخارج قاعات الدرس من أي أذى أو ضغوط بسبب أي نشاطهم الأكاديمي، و الذي يشمل بجانب التعليم و البحث العلمـي جميـع الأنشطة الجامعية.

أما استقلال الجامعة فيعني:

- الاستقلال المالي للجامعة، حيث تخصص ميزانية مستقلة للجامعة سواء كان تمويلها من الدولة أو من المجهودات الذاتية أو من القطاع الخاص أو من هذه المصادر مجتمعة، وتقوم الجامعة بتوزيـع بنود الميزانية بمعرفتها، والشفافية الكاملة في ميزانية المعلنة بالتفصيل لجميع أعضاء هيئة التدريس، بالإضافة إلى رقابة الجهاز المركزي للمحاسبات هي الأدوات الأساسية في الرقابـة الماليـة علـى

الميزانية.ولا يختلف الأمر هنا بالنسبة للاستقلال المالي للجامعة حتى إذا كنت ميزانية الجامعة ممولة من الحكومة بشكل كامل، فالجامعات الأوربية كلها ممولة بالكامل تقريبًا من الدولة وكلها مستقلة. والجامعة المصرية الحكومية منذ نشأتها و هي ممولة من الدولة و لكنها كانت مستقلة بدرجه كبيرة حتى عام ١٩٥٤.

– الاستقلال الإداري: و هو أن تدير الجامعة نفسها بنفسها،وهو ما لا يحدث الآن ويتسبب في إهدار الحريات الأكاديمية. فالعميد ورئيس الجامعة تعينهما الدولة ممثلة في السلطة السياسية (الحزب الحاكم والوزير)، وكذلك سلطات الأمن (ممثلة في مباحث أمن الدولة)، وفي الممارسة الواقعية نجد أن هؤلاء الإداريين الكبار يأتمرون بأمر الأمن أولًا والسلطة السياسية ثانيًا ومعظمهم مستعدون لقهر كل الحريات الأكاديمية غير عابئين بالدستور والقانون والمواثيق الدولية التي وقعت عليها مصر، وغير عابئين بكرامة الجامعة وسمعتها.

– الاستقلال الأكاديمي: بمعنى حرية التعبير والتفكير والبحث وإعلان ذلك قولاً وكتابة في جميع وسائل التعبير المختلفة، وهو حق مقيد الآن بالأمن وإدارة الجامعة.

ويشكل عام ١٩٩٤ حيث ألغي انتخاب عمداء الكليات علامة هامة في قضايا استقلال الجامعة والحريات الأكاديمية. فقد كان العميد المنتخب إلى حد كبير حاجزًا هامًا في وجه التدخل في الشؤون الجامعية، خاصة تدخل أمن الدولة، حتى التدخل المحدود كان يتم غالبا بعد استشارة العميد أو الضغط عليه من الدولة، وفي حالات ترتبط بقضايا كبرى وهامة بالنسبة للدولة، لكن العميد المعين الذي يتم ترشيحه بموافقة الأمن ورئيس الجامعة والوزير، ويصبحون هم أصحاب الفضل في توليه هذا المنصب، فلن يستطيع أن يرفض لهم طلبًا أو يعارضهم. وهكذا تحول مجلس الجامعة إلى عمداء تولوا مناصبهم بواسطة الحزب الحاكم من ناحية والأمن من ناحية أخرى، مما أهدر استقلال الجامعة بالكامل، خاصة إذا ما تعددت الجهات التي تفرض القيود على الحريات الجامعية وتنوعها، فهناك:

– قيود تفرض بواسطة الدولة من خلال تدخل الوزير، المجلس الأعلى للجامعات، رؤساء الجامعات، العمداء المعينين بواسطة السلطة التنفيذية، أجهزة الأمن، إصدار قوانين مقيدة للحريات.

– قيود يفرضها الأساتذة أنفسهم.

– قيود تفرض بواسطة مجموعات سياسية أو دينية مثل الجماعات الإسلامية.

وهناك عشرات الأمثلة والوقائع على أشكال التدخل التي تمارسها تلك الجهات:

فبالرغم من النص الواضح والصريح في الدستور المصري على استقلال الجامعة، إلا أن معظم القرارات الجامعية الهامة تصدر من خارج الجامعة، مثل إنشاء كليات جديدة أو التعليم بمصروفات وأيضاً تغيير اللوائح في بعض الكليات أو تغيير نظام الامتحانات أو تغيير مناهج التعليم. وهناك أمثلة واضحة لاتخاذ قرارات هامة لأسباب سياسية مثل نظام الفصلين الدراسيين الذي لا يناسب بعض الكليات، أو إصدار قرار مفاجئ بتأجيل بدء الدراسة أو إنهاء الفصل الدراسي لأسباب سياسية بحتة وخوفًا من مظاهرات الطلبة لأسباب سياسية كما حدث في جامعة القاهرة عام ٢٠٠٥. وهى من أشكال التدخل التي يمارسها الوزير والمجلس الأعلى للجامعات.

لا تكتمل الحريات الأكاديمية إلا بالشفافية التامة في الأمور الأكاديمية والعلمية، أما التزوير في الأبحاث العلمية ومحاباة ومساعدة المزورين في البحث العلمي فهو إهدار للأكاديمية و حريتها.

وتعتبر حادثة تشجيع رئيس جامعة عين شمس السابق على التزوير العلمي والدفاع عنه شيء مخل تمامًا بالحياة الأكاديمية وقد أجتمع مجلس جامعة عين شمس بعد عامين وبناء على تقرير رقابي سيادي وقرر سحب الأستاذية من الأستاذ المزور وتحويله إلى مجلس تحقيق. وهناك حادثة مشابهة في جامعة جنوب الوادي التي فصلت فيها أستاذه صاحبة مدرسة علمية من الجامعة بسبب شكواها لرئيس الجامعة عن التزوير وفي النهاية عادت لوظيفتها بحكم من المحكمة. والسبب في هذه الكوارث هو غياب الديمقراطية والتسلط الكامل لرؤساء جامعات وعمداء لهم اتصال بالسلطة السياسية أو الجهات الأمنية فينتج عن ذلك غياب تفعيل أدوار مجلس الجامعة ومجالس الكليات.

ولا تتوقف ممارسات التدخل التي أدت لإهدار الحريات الجامعية فقط على الدولة بمؤسساتها المختلفة، فهناك أيضا الجماعات الإسلامية، فخلال حقبة التسعينات كانت تنظيمات الجماعات الإسلامية داخل الجامعة نشيطة وقد مارست القمع والإرهاب ضد بقية الطلبة الذين يتخذون مواقف سياسية مغايرة، وامتدت ضغوطها أيضا للأساتذة ذوي الأفكار المختلفة في محاولة لنقل فكر أحادي للطلاب، وكانت ضغوطها الأبرز على الطالبات بدءًا من محاولات نجحت في بعض الكليات لفصل الطلبة عن الطالبات في المدرجات وفي منع الطالبات من ممارسة

الرياضة البدنية أو المشاركة في المنافسات الرياضية بين الكليات في الجامعة. وتطورت الضغوط إلى منع العروض الفنية الطلابية كما حدث في كلية طب القاهرة عندما منع معرض فني من إنتاج الطلبة.ولم تقتصر ضغوط الجماعات الإسلامية على هذا فقط، فقد عاش الطلبة المسيحيون في فترة الثمانينيات والتسعينيات فترة صعبة، ورغم تراجع هذه الضغوط المباشرة والعنيفة على الطلبة، إلا أن الجامعة أصبحت تعاني من جيل جديد من المدرسين والأساتذة المساعدين في الجامعة ممتلئ بالتعصب الشديد لا يقبل الاختلاف، و المستوي الثقافي لكثير من هؤلاء غاية في التدهور، حقيقة انخفضت هذه الضغوط بنهاية القرن الماضي وقل تأثيرها خلال الأعوام السابقة، وربما يرجع ذلك إلى الضغوط الأمنية من ناحية ومن تحول التيار الإسلامي في الأوساط الطلابية من تيار الجماعات الإسلامية إلى الأخوان المسلمين الذين تحكمهم قيادة منظمه تسيطر على الشباب في الجامعات وتمنع على الأقّل في الظروف الحالية أي تصرفات طلابية يبدو عليها التطرف وتسيء إلى صورة الجماعة.

هناك أيضا بعض ممارسات ترتبط بالأساتذة الذين يقومون بقهر الطلبة وزملائهم من صغار أعضاء هيئة التدريس لأسباب غير واضحة، والسبب الرئيسي هو حب السلطة والتسلط، حيث يقوم هؤلاء الأساتذة بالتحدث إلى الطلبة وزملائهم بنبره فيها الكثير من الاستعلاء، ويمنعون أي أفكار جديدة في طرق التدريس أو في البحث العلمي، كما يقفون كحائط صد ضد التطور العلمي والابتكار. وهذا الجمود الشديد يستمد قوته من عدم وجود ديمقراطية في الجامعة وفي السلطة الهائلة لرؤساء الأقسام والعمداء.

لا يخضع البحث العلمي في الكليات العلمية كالطب والهندسة والزراعة و العلوم للقيود وذلك لأن البحث العلمي في هذه الكليات ليس علاقة مباشرة بالحركة السياسية والاجتماعية للوطن.أما في الكليات النظرية مثل الآداب والاقتصاد والعلوم السياسية فهناك قيود شديدة على البحث العلمي في مجالات الدين والسياسة والجنس، ومنذ عدة عقود شهدت كلية الآداب ما حدث مع د.طه حسين في قضية الشعر الجاهلي وما حدث مع د. منصور فهمي في الدكتوراه التي حصل عليها من فرنسا واعتبرت تعديًا على الدين الإسلامي، ومع أطروحة الدكتوراه لأحمد خلف الله تحت إشراف الشيخ أمين الخولي حين رفضت الرسالة لأسباب دينية وليست أسباب علمية، ثم ما حدث مع د.نصر أبو زيد حين رفض أحد المحكمين أبحاثه أثناء الترقية لدرجة أستاذ وأتهم الباحث بالكفر، وفي السنوات الأخيرة رفض تسجيل رسالة عن فرويد والأديان في جامعة

عين شمس، وتم رفض رسالة عن الجنس والإسلام في جامعة الفيوم بعد أن قضى الطالب عدة سنوات في الدراسة.وهناك مناطق كثيرة تمنع الجامعة البحث العلمي فيها خاصة الدراسات المرتبطة بالدين أو الأديان المقارنة، وهو ما ينطبق على الدين الإسلامي والمسيحي.

أما في السياسية فهناك الكثير من المناطق التي تعتبر أيضًا محرمه وخاصة ما له علاقة برئيس الجمهورية وعائلته فلا أحد مثلاً يستطيع أن يقوم بعمل رسالة عن المصاريف السرية في الحكومات المصرية منذ الثورة أو ميزانية رئاسة الجمهورية في خمسين عامًا، فبالإضافة إلى أن هذه مناطق محظورة على الدارسين لا يوجد كذلك وثائق أو أي معلومات عن هذا الموضوع.

وفي العلوم الاجتماعية التي تعتمد على استبيانات ميدانية من الصعب أن تقوم أي جامعة مصريه بعمل بحث ميداني لضرورة الحصول على موافقة الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء وهو أمر يأخذ وقتًا طويلاً جدًا للحصول على الموافقة ويكاد يكون مستحيلاً في الكثير من الموضوعات مثل أن يوافق الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء ثم جامعة القاهرة مثلاً على بحث ميداني لقياس الرأي في شعبية النظام الحاكم.

ـ الرقابة على الكتب ومنع تدريس كتب معينه بداخل الجامعة، وتظهر هذه المشكلة بشكل واضح في الجامعة الأمريكية، لتمتع أستاذها بحرية كبيرة في اختيار الكتب التي سوف يتم تدريسها، وهناك الكثير من الوقائع في هذا المجال مثل الواقعة التي بدأت بشكوى من الطلبة وأولياء أمورهم و انتهت بمنع تدريس كتاب سيرة محمد بقلم ماكسيم رودنسون، وهو الكتاب المرجع الذي ظل يدرس في الجامعة لسنوات طوال، ووصل الأمر إلى رفع الكتاب من مكتبة الجامعة الأمريكية. وفي نهاية العام الدراسي لم يتم تجديد عقد المدرس الذي اختار الكاتب للتدريس، وبنفس الطريقة ألغي تدريس رواية الخبز الحافي للكاتب المغربي الراحل محمد شكري . وهى جزء من سيرة ذاتية عن طفولته في مدينة طنجة. وفي مكتبة الجامعة الأمريكية يوجد جزء عن الكتب الممنوعة بأمر السلطات المصرية و غير مسموح باستعارة هذه الكتب ويمكن للباحثين الاطلاع عليها فقط.

ـ تقيد حق الأساتذة في تكوين وتأسيس منظماتهم وجمعياتهم كما يحدث مع نوادي أعضاء هيئة التدريس، فقد قامت الدولة بإغلاق أندية أعضاء هيئة التدريس في جميع الجامعات المصرية باستثناء

نادي جامعة القاهرة ونادي جامعة الأزهر، وذلك للحد من نشاط أعضاء هيئة التدريس ويقوم أمن الدولة بالتهديد بصفة منتظمة بحل هذين الناديين.

ـ اتساع نطاق الرقابة الداخلية على أعضاء هيئة التدريس (Self censorship) بسبب القهر المستمر على مدى عقود طويلة، الذي رسَّب في داخل عضو هيئة تدريس قناعته بأنه لن تكون هناك حرية أكاديمية، وأصبح الخوف هو المسيطر عليه ونتج عن ذلك توقفه عن الإبداع والابتكار وأصبح الأستاذ يخاف العميد ورئيس الجامعة وضابط الشرطة والطلبة. وأدت هذه الحالة إلى هزيمة الجامعة المصرية وخروجها من التاريخ. بعد أن أصبح المناخ الثقافي السائد في الجامعة تسوده السلبية، والاعتقاد بأنه ليس في الإمكان أفضل من الموجود، مما أدى إلى استمرار الانحدار في مستوي التعليم الجامعي على مدى أكثر من أربعين سنة، و ظهور أجيال جديدة من أعضاء هيئة التدريس أقل تعليمًا وأقل ثقافةً وأقل إحاطة بما ينبغي أن يكون عليه الأستاذ الجامعي الجيد.لدرجة إن تجاوز مشكلة غياب الحريات الفكرية أصبح لا يمكن فصله عن تجاوز الأوضاع الداخلية للجامعة وهي ليست منفصلة بشكل أو بآخر عن أوضاع المجتمع، فكل مظاهر الفساد في المجتمع تتواجد بالجامعة، وبالتالي عندما نتحدث عن الحريات الأكاديمية لا بد أن توضع في إطار الحريات الاجتماعية، فدرجة الفساد التي وصل إليها أساتذة الجامعة مرتبطة بغياب الحريات.لقد وصلت درجة الفساد إلى أن الأجيال الجديدة ليس لديها تصور عن ماهية أستاذ الجامعة أو دوره، وأصبحت أوضاع الجامعات شديدة السوء.

كانت تلك المسيرة من إهدار حرية الجامعة واستقلالها هي النتيجة المباشرة لما آل إليه الوضع الحالي الطويلة من سلبيات و من تدخل للحكومة في شئون الجامعة ، والرقابة على المكتبات والمقررات والندوات، وتضخم أجهزة الأمن وتدخلها في الحياة الجامعية، وهو ما أدى في النهاية إلى استمرار انحدار الجامعات المصرية وخروجها من المنافسة العالمية.فجامعة القاهرة أقدم جامعات مصر لم تدخل تحت أي رقم من الخمسمائة جامعة الأفضل على مستوي العالم، إلى جانب هذا يتم تعيين وزراء لا يملكون أي رؤية استراتيجية لإصلاح الجامعة وإنما يعينون لكي يستمعون إلى ما يطلب منهم ويقوموا بالتنفيذ. ومن هنا لم نر وزيرًا من الوزراء يطرح على المجتمع تصورًا استراتيجيًا للإصلاح يمكن أن يوافقوا عليه ويناقشوه ويتقدم به إلى الحكومة.

إن ما يحدث ليس ابن اليوم وإنما نتاج أسباب كثيرة تراكمت عبر التاريخ، هذه الأسباب ستظل تتراكم وإذا أردنا أن نواجهها،فعلينا أن نحول الجامعة إلى مؤسسة حديثة متجزرة في

المجتمع. قد يكون الحل هو تكوين مجموعات ضغط، أو أن نضرب في البنية التي تستند إليها كل هذه العوامل وتتدعم بها وتقوى.

وفي هذا الإطار يكفي أن نقف أمام عدد الوقائع البارزة التي تصور ما انتهى إليه الأمر:

– واقعة الدكتور "نصر حامد أبو زيد" الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة. والذي نشر عام ١٩٩٢ كتابًا يحمل عنوانًا أكاديميًا متخصصًا "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية"، وتقدم بهذا الكتاب ضمن إنتاجه العلمي للحصول على درجة الأستاذية، وإذ بتقرير اللجنة العلمية لا يقف عند حدود تخطئة الكاتب علمياً، بل يتهمه بالعداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والتهجم على الصحابة، بل وعلى القرآن الكريم. وتسلل الموضوع من النطاق الأكاديمي إلى النطاق الجماهيري الإعلامي، لتلوكه أقلام الصحفيين بين محذر من انتشار الإلحاد في الجامعة من خلال أمثال ذلك الذي يعلم أولاد المسلمين الكفر، وترددت شعارات تطالب باستئصال أولئك الذين يتذرعون بالدعوة للدفاع عن حرية البحث العلمي في الجامعة لتحقيق أغراضهم الخبيثة، في مقابل من يدعون إلى التضامن مع الكاتب وتوقيع البيانات المساندة له ولحرية البحث العلمي؛ ولن نمضي في سرد توالي الأحداث، مكتفين بالتذكير بأن بطل هذا المشهد لم يكف لحظة عن إعلان إيمانه وإسلامه، ولنتذكر واقعة "إسماعيل أحمد أدهم" التي أشرنا إليها والتي شهدها مصر الثلاثينيات.

– واقعة الأستاذ الدكتور "السيد أحمد فرج"، وهو أستاذ جامعي يقف على الضفة الأخرى من النهر، الضفة المقابلة لموقع "نصر أبو زيد"، ففي أواخر عام ١٩٩٨ شهد الوسط الثقافي ضجة إعلامية حول مؤلفه الذي حمل بعنوان "أدب نجيب محفوظ وإشكالية الصراع بين الإسلام والتغريب"، والذي تبني فيه وجهة نظر ترى أن "نجيب محفوظ" قد انحاز في كتاباته إلى اعتناق قيم الغرب وحضارته، والتخلي عن الإسلام في عقيدته ونظامه وقيمه. وقد واكبت هذه الضجة محاولة اغتيال "نجيب محفوظ"، إلا أن هناك من سعى لإدانة الكاتب باعتبار كتابته قد أسهمت في تهيئة المناخ لعملية الاغتيال. ولكن ما يستوقف النظر هنا هو أن المهاجمين توجهوا بخطابهم إلى السلطة مطالبين بتدخلها. كما أن الأستاذ الدكتور "السيد فرج" وهو بصدد الدفاع عن نفسه مضى إلى تأكيد أنه لم يقم "بتدريس هذا الكتاب، ولا أي كتاب غيره يحتوي على قضايا فكرية منذ أن وطئت قدماه الحرم الجامعي الأغر"؛ كما أن أمين مكتبة الكلية بادر بتبرئة ساحة المكتبة محيطًا السيد الأستاذ الدكتور عميد الكلية علمًا "بأن مكتبة الكلية لا تضم بين مقتنياتها "الكتاب المذكور ويمضي ممعنًا في تأكيد طهارة مكتبة الكلية مضيفًا "... ولم تطالب مكتبة الكلية باقتناء

نسخا من هذا الكتاب". الأستاذ الجامعي لا يجد حرجًا في أن يعلن صراحة لإثبات أنه الأستاذ الجامعي المثالي بحق أنه لم يطرح على أبنائنا في الجامعة أية "قضايا فكرية"، ولعله بذلك قد عبر تعبيرًا دقيقًا صادقًا عما هو مطلوب تحديدًا من الأستاذ الجامعي في هذا العصر.

– الواقعة الثالثة خاصة بالدكتورة "آمال كمال" التي كانت تشغل منصب مدرس مساعد بقسم علم النفس بكلية الآداب جامعة المنوفية، بعد حصولها من جامعة عين شمس على درجة الدكتوراه في التحليل النفسي، تقدمت برسالتها في منتصف ١٩٩٩ –وفقا لقوانين الجامعات– إلى القسم الذي تعمل به للحصول على درجة مدرس في قسم علم النفس، و إذ بالإجراءات تتوقف بحجة أن الرسالة تضمنت في أحد ملاحقها ما "يعتبر مساسًا بالمقدسات الدينية". لم يكن مطلوبا وفقًا لنصوص تلك القوانين إعادة النظر في مضمون رسالة تمت إجازتها بالفعل، بل كان المطلوب هو بيان ما إذا كان موضوعها يدخل في نطاق التخصصات التي تدرسها أقسام علم النفس بالجامعات المصرية، إلا أن الأستاذ الدكتور رئيس القسم ورئيس لجنة الفحص صرح بشكل غير رسمي أن ضميره قد أبى عليه أن يجيز رسالة رأي فيها تجاوزًا للمقدسات من وجهة نظره. لقد ثارت ضجة شديدة حول هذا الموضوع لم تقف عند حدود النشر في الصحف بل كادت تصل إلى مجالس التأديب وساحات القضاء، وحين بدا أن الحل القانوني الوحيد هو تشكيل لجنة ثلاثية جديدة للنظر في ملائمة الرسالة للتخصص العلمي المطلوب للقسم، أحجم العديد من أساتذة التخصص من المشاركة في هذه "الخطيئة"، إلى أن أمكن تشكيل هذه اللجنة و حل المشكلة.

استرجاع هذه الوقائع وغيرها واستمرار أثرها التاريخي الفاعل ينبهنا إلى ما يمكن أن نطلق عليه عبثًا التاريخ، والذي يتجاوز مجال دراسة التاريخ كعلم موضوعي تعوقه المقولات المقدسة التي أعاقت من قبل طه حسين أو الشيخ على عبد الرازق أو حديثًا نصر حامد أبو زيد، وإنما لابد أن نتنبه لعبثه في مجالات متعددة أخرى من العلوم الإنسانية، مثل بحوث التنشئة الاجتماعية، والتربية، وعلم النفس أو العلوم الطبيعية والبيولوجية.. حتى الهندسة الوراثية... ولا يعوق الحرية في هذا المجال مجرد ترديد المقدس فيه، أو شل حركة الاجتهاد والإبداع، وإنما يؤثر هنا بشكل رئيسي أيضًا حالة الخروج من التاريخ الرأسمالي الحديث. فحين تعيش المجتمعات العربية أنماطًا ريعية ثابتة، من التجارة البعيدة إلى مرحلة الريع البترولي، أو يعيشون ـ في مجتمع مثل مصر ـ نمطًا موروثًا للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن أنماط الاستبداد التاريخية، وتنقطع عنهم المرحلة الرأسمالية وإبداعاتها في التصنع والتحديث، حتى عبر رأسمالية الدولة الوطنية التي غابت

عنهم بدورها قبل أن تستكمل مرحلتها الحتمية، فإننا لا نتوقع أي تغير في نفوذ السلطة الفكرية أو الأدوات البحثية المحدودة والمستقرة.

هنا يختفي دور الاجتهاد والإبداع الفردي، ويتراجع دور الشخوص المعرفية التي تدفع عادة بتقاليد التطوير. وليس صدفة أنه في حالة الخروج من التاريخ هذه تبرز أدوار المؤسسات التقليدية، مثل الأزهر والكنيسة، اللتين أصبحتا عبئًا على الفكر والحرية والبحث العلمي، وعجزتا عن أي تجديد أو القبول به من مصادر أخرى. وإذا ظلت مطالب المثقفين قاصرة على السياسات الاقتصادية، وليس التطور الاقتصادي الحديث، أو حرية إعادة الإنتاج وليس الإبداع أو التحرر من ثقل المؤسسات الدينية الموروثة وتحقيق اختراقات فكرية أو معرفية شاملة، فإننا لا يمكن أن نتصور ازدهار حركة فكرية أو بحثية جذرية في مجتمعنا.

هذه الوقائع الثلاث البارزة وغيرها كان هناك ثمة ما هو مشترك بينها ألا وهو الدور الذي لعبته أجهزة الإعلام ومن بينها الصحافة ليس في التعبير عن اتجاهات الجمهور، بل في تشكيل هوية من تتوجه إليهم، وصياغة قيمهم، وتوجيه سلوكياتهم. وقد لعبت الصحافة المصرية أدوارًا متعددة في هذا المجال كان أبرزها تضييق مساحة حرية التعبير، والأمثلة في هذا الصدد عديدة:

- فقد كتب الصحافي المعروف "صلاح منتصر" في عموده اليومي بصحيفة الأهرام يوم ١٣ مايو ١٩٩٨ مقالاً يأخذ فيه على الجامعة الأمريكية بالقاهرة استخدام أحد أساتذتها لكتاب "محمد" الذي ألفه الكاتب المعروف "مكسيم رودنسون "كواحد من مراجع مقرر دراسي في تلك الجامعة، وينبه الكاتب في مقاله إلى خطورة هذا الأمر لتنافي ما ورد في الكتاب مع صحيح العقيدة الإسلامية، وسرعان ما استجاب السيد الأستاذ الدكتور وزير التعليم العالي آنذاك فأصدر قراره بسحب الكتاب من مكتبة الجامعة، بل وإيقاف الأستاذ الذي كان يدرس المقرر عن التدريس، وقيل في تبرير ذلك القرار "هناك مجموعة آداب وقيم في كل مجتمع تشكل النظام العام الخاص به، وما قد يكون عيبًا في مجتمع لا يكون كذلك في مجتمع آخر، وعندنا في مصر لا يسمح النظام العام بأن تكون المعتقدات الدينية الراسخة محل استهزاء ونقد وتجريح. إن حرية البحث العلمي لا ينبغي أن تصل إلى الإخلال بالنظام العام والآداب الخاصة بكل مجتمع وبمعتقداته... فهذا الكتاب يتعارض مع حرية البحث العلمي (كذا) ". وهكذا لم يشفع للمؤلف أنه معاد للصهيونية ولا أنه من أبرز أنصار الثورة الفلسطينية، بل ولا حتى أنه ليس مسلمًا. كذلك لم يشفع للأستاذ الذي

أدرج الكتاب ضمن مراجع مادته قوله أنه ليس ثمة كتاب مقرر في الجامعة الأمريكية بحيث يطلب من الطلاب استيعابه ثم استرجاعه في الامتحان، ولم يشفع له قوله إن المطلوب من الطلاب في الكتب المرجعية مقارنة مضمونها بغيرها ومحاولة تفنيد ما جاء بها لشحذ قدراتهم النقدية. لم يكن ثمة محل في نظمنا التعليمية لمثل تلك الحجج التي تتحدث عن النقد والتفنيد.

– نموذج لدور الإعلام كاد أن يشعل بالوطن حريقًا لولا لطف من الله. فقبيل منتصف ٢٠٠٠ جرت وقائع قصة "وليمة لأعشاب البحر" للكاتب السوري "حيدر حيدر". بدأت الأحداث بمقال في جريدة الأسبوع "المعارضة المستقلة" يأخذ صاحبه على الرواية ما اعتبره هجمًا على المقدسات الإسلامية، وأوردت الصحيفة ردًا على ذلك من كاتب آخر في نفس الجريدة يختلف معه فيما ذهب إليه، وبدا أن الأمر قد انتهى، غير أن الأمر قد انتقل إلى جريدة الشعب الحزبية ذات التوجه الإسلامي لينشر أحد كتابها الطبيب" محمد عباس" مقالاً اختار له عنوانًا بالغ الدلالة "من يبايعني على الموت؟ لا إله إلا الله..تبّت أيديكم.. لم يبق إلا القرآن.." ثم يمضي الكاتب قائلاً "تمنيت ألا يأتي الله بي يوم القيامة على هذه النوازل الهائلة ولو كشاهد.. لأن الشاهد هنا أسوأ من ديوث.. ومثل تلك النوازل لا ينجو منها من يشهد عليها بل من يستشهد فيها.. أو ينتصر..(إنه) كتاب داعر فاسق فاجر كافر.. طبعته لنا ونشرته بيننا وزارة الثقافة المصرية... عندما وقعت عيني على الكلمات الفاجرة الكافرة أحسست أني تدنست.. دنس لا يمحوه إلا الدم. دنس لا يمحو عاره وذنبه عنا إلا أن نموت شهداء ونحن نزيله... يا شيوخ الأزهر ويا طلبة جامعة الأزهر.. يا طلبة العلم..يا كل الناس.." وتداعت الأحداث لتنطلق مظاهرة طالبات ثم طلاب جامعة الأزهر رافعة صورًا من المقال معلنة استعدادها للمبايعة على الموت، حيث لا يصعب على قارئ للتاريخ الإسلامي حتى لو لم يكن متخصصًا في هذا المجال أن تقفز إلى ذاكرته فورًا عند قراءة عبارة "من يبايعني على الموت؟"، مصاحبات انطلاقة هذه العبارة حين صرخ بها "الزبير بن العوام" في حروب الردة وصرخ بها "عكرمة بن عمرو بن هشام" في موقعة اليرموك الشهيرة حين رأى أن جيوش الروم الكثيفة تكاد تخترق صفوف المسلمين، فأطلق صيحته هذه فتوافد إليه المتطوعون من فرسان المسلمين ليشكلوا هجمة فدائية تقلب ميزان المعركة وتستشهد فيها المجموعة الفدائية جميعًا، ويذكر التاريخ أيضًا أن "أم حكيم" زوجة "كرمة "كانت مع زوجها في المعركة بل إنها شاركت بالقتال الفعلي. نحن إذن حيال رسالة تستدعي واقعة تاريخية تعني باختصار أن الإسلام في خطر، وأن إنقاذه يتطلب عملاً فدائيًا استشهاديًا، وأن هذا العمل لا تستثنى منه النساء. إنها إذن صيحة ينقصها من يقول لبيك. وقد لبتها بناتنا ثم لباها أبناؤنا طلاب الأزهر. لقد كانوا هم بالذات الأقرب للتلبية لأنهم الأقرب إلى فهم النداء بحكم تخصصهم، ومن ناحية أخري فإنهم بحكم

إقامتهم في المدينة الجامعية في مناخ يكفل قدرًا أكبر من التفاعل الاجتماعي المكثف، وفي ظل ضغوط اقتصادية واجتماعية يعاني منها الشباب بعامة، وتلك الشريحة الشبابية بشكل خاص. في ظل هذه الظروف تطور الأمر إلى ما تطور إليه. لقد التقط أبناؤنا الأزهريون الرسالة الموجهة إليهم، وكانت استجابتهم الفورية التظاهر العنيف؟

لعلنا نلاحظ أن تلك المشاهد الحديثة تجمعهما ملامح مشتركة تميزها عن تلك المشاهد التي أشرنا إليها في حقبة الثلاثينيات والأربعينيات:

الملمح الأول: هو أن الأمر ليس مجرد اختلاف في الرأي أو الرؤية. إن تشخيص ما قام به الدكتور"نصر أبو زيد" لم يكن أنه قد تبني وجهة نظر مخالفة، حتى وإن كانت خاطئة بل كانت التهمة هي أن "أفكاره تخرج على صحيح الدين" وهي قمة غليظة أصبحت مثيرة للرأي العام وللسلطات على حد سواء. كذلك الحال بالنسبة للسيد "أحمد فرج" فقد تم تشخيص الواقعة ليس باعتبارها مجرد تبني وجهة نظر مخالفة خاطئة بل في "التحريض على اغتيال نجيب محفوظ" وهي أيضًا قمة غليظة مثيرة للرأي العام وللسلطات. وكذلك الحال أيضًا بالنسبة للدكتورة "آمال كمال "التي نسب إليها على صفحات الصحف أنها "تشكك في معجزات الأنبياء"، وأن ما جاء في رسالتها لا يدخل بحال ضمن مجرد تبني وجهة نظر مخالفة خاطئة. وكذلك الحال بالنسبة لما أثاره نشر قصة "وليمة لأعشاب البحر".

الملمح الثاني: هو الدعوة لمنع ترويج مثل هذه الأفكار. لقد كان العامل المشدد لجرم الدكتور "نصر أبو زيد" هو أنه قد روج لتلك الأفكار بين طلاب الجامعات مما يمثل تهديدًا لعقيدة أبنائنا الدينية. كذلك فقد كان العامل المشدد للجرم بالنسبة للدكتور" السيد أحمد فرج" هو أيضًا الترويج لتلك الأفكار بين طلاب الجامعات مما يمثل دعمًا لممارسات العنف والإرهاب. أما بالنسبة للدكتورة" آمال كمال"، فقد كانت الخشية كل الخشية من أن تسرب أفكارها تلك خلال محاضراتها للطلاب، كما استندت إدانة قصة "وليمة لأعشاب البحر" إلى أن نشرها للاطلاع العام بمثابة شن حرب على الإسلام.

الملمح الثالث: أن من يتصدون للجدل العام في مشاهدنا سالفة الذكر لا يجدون حرجًا البتة في مناشدتهم السلطة بضرورة التدخل لنصرة وجهة نظرهم بقرارات تنفيذية، باعتبارهم الممثلين الحقيقيين لتوجهات تلك السلطة. لجأ المختلفون مع الدكتور" نصر أبو زيد" إلى استعداء السلطة متمثلة في الجامعة، بل ولجأ فريق من هؤلاء المختلفين إلى القضاء سعيًا لإدانته، وتداعت

الأحداث بالصورة التي نعرفها. أما في حالة الدكتور" السيد أحمد فرج"، فإن خطاب المختلفين مع رأيه قد توجه إلى الأستاذ الدكتور وزير التعليم العالي طلبًا للرأي، وغني عن البيان أن طلب رأي المسئول الأول عن مجال التعليم العالي في مصر إنما هو في جوهره مطالبة باتخاذ قرار تنفيذي. أما في حالة الدكتورة "آمال كمال" فقد كانت المطالبة صريحة من كل الأطراف بضرورة تدخل الأستاذ الدكتور وزير التعليم العالي لفصلها من الجامعة، بل ومحاسبة الأساتذة الذين أشرفوا على إنجازها لرسالتها ومنحوها درجة الدكتوراه.

الملمح الرابع: يتمثل في ممارسة العنف الفعلي حيال المخالفين فكريًا، فإذا ما عزت ممارسة العنف البدني لاعتبارات عملية بقيت الدعوة الملحة لإعدام الآخر فكريًّا.

لقد أصبحت تلك الملامح بمثابة الضمير العام للأمة. ضمير يحكم تصرفات الأفراد حتى بينهم وبين أنفسهم. لم يعد أمر تحجيم الحرية متوقف على تدخل المؤسسات الدينية أو الحكومية أو الجامعية بحيث إذا ما كفت تلك المؤسسات يدها انطلقت الحرية الأكاديمية وازدهرت. لقد امتص الأكاديميون طلابا وأساتذة عبر نصف قرن من الزمان قيما تنفر من تلك الحرية كأشد ما يكون النفور، بل أن عامة الناس من غير الأكاديميين أصابهم ولع بالتفتيش عن النوايا والتنقيب عن شبهات الخروج عن صحيح الدين والعرف والأخلاق والمطالبة بعقاب الخارجين كأشد ما يكون العقاب.

ترى كيف حدثت تلك النقلة الفكرية عبر نصف قرن؟ فلننظر معا في أبرز أحداث تلك الفترة فلعل فيها ما يفسر ما حدث. لقد كان الحدث الأهم الذي شهدته بلادنا خلال هذه الفترة قيام نظام يوليو في ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

لقد كان لنظام يوليو مآثره و سلبياته، وكان على رأس تلك السلبيات تضييق مساحة ممارسة الحق في التعبير الجماعي المنظم، حيث اتخذت قيادة يوليو قرارًا حاسمًا باجتثاث النظام الحزبي من جذوره، وليس مجرد حل وإلغاء الأحزاب القائمة، فالنظام الحزبي يقوم بداية على مشروعية قيام جماعات منظمة مستقلة عن النظام، فضلًا عن أنه يقوم كذلك على التسليم نظريًا على الأقل بمبدأ تداول السلطة، وهو ما لا يمكن إلا أن يكون دعوة صريحة لإمكانية تغيير القيادة الثورية القائمة، وهو أمر لا يمكن لمثل تلك القيادة أن تقبله، ومن ثم فقد أصبحت القاعدة

المستقرة هي "الإجماع"، وأصبح الرأي الآخر (إذا ما اشتم منه أنه قد يكون تعبيرًا عن جماعة منظمة) يمثل خروجًا على إجماع الأمة ينبغي إدانته. ومع وقوع كارثة الهزيمة في يونيو ٦٧ وارتفاع شعار "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" تحولت سلبيات يوليو إلى ضرورات "ثورية".

ولم تلبث أن انطلقت مع السبعينيات موجات كثيفة من المهنيين والعمال المصريين للعمل في الخارج، حيث اجتذبت دول الخليج ــ وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية ذات المذهب الوهابي ــ غالبية الأيدي العاملة المسلمة، وكان طبيعيًا ومفهومًا أن تتأثر كل جماعة بالمناخ الثقافي السائد في الموطن الجديد، دون أن تفقد انتماءها للوطن الأم بطبيعة الحال. ومع تغير الأحوال في دول الخليج عاد الكثير من أولئك المصريين إلى الوطن يحملون بدرجة أو بأخرى ما انتقوه من بصمات النسق الفكري السائد في هذه الدول. انتقوا من ذلك النسق الاعتقاد بأن النتائج الطيبة ترتبط بالنبات الطيب وبالدعوات الطيبة و أنه يكفي أن يكون الإنسان مخلصًا وعلى خلق طيب لكي ينجح الطالب في الامتحان، وتنتصر الجماعة في الحرب، ويحالفها التوفيق في كافة نواحي الحياة، وأن تدهور واقع المسلمين يرجع أساسًا إلى ابتعادهم عن صحيح الدين واقترابهم من العلمانية، وغني عن البيان أن هذا الملمح يضرب بجذوره عميقًا وبعيدا في نمط تنشئتنا العربية وإن كان قد بلغ ذروته منذ يونيو ١٩٦٧ على الأقل وحتى الوقت الراهن. إنه التيار الفكري الذي أرجع هزيمة ١٩٦٧ إلى علمانية النظام آنذاك كما أرجع "معجزة" أكتوبر ١٩٧٣ إلى صيحة "الله أكبر".

إن الأمر لا يتطلب إجراء بحوث علمية ميدانية دقيقة ليتضح لنا أن التعبير عن هذا التيار الفكري بالتحديد هو الأعلى صوتًا والأكثر انتشارا ونفوذًا وجماهيرية. يكفي نظرة إلى مجمل المحتوي الإعلامي لأجهزة الإعلام العربية المقروءة والمسموعة والمرئية رسمية كانت أو غير رسمية، لتتضح ملامح الصورة. صحيح أننا قد نجد صورة هنا أو كلمة هناك تتسلل خارج حدود هذا التيار ولكنها لكي تستمر فلا بد لها من أن تقدم ما يثبت أنها لا تمثل نقيضًا للتيار السائد بل مجرد "إضافة" أو "تطوير" ليس إلا.

ويرتبط هذا النسق الفكري أيضا بالتسليم بأن العنف هو السبيل الأوحد لاسترداد الحقوق وردع المعتدي، ومن ثم للحفاظ على هويتنا الفكرية، وترجع سيادة هذه البصمة تحديدًا في بنائنا الفكري إلى عدة عوامل متكاملة: أولها خارجي دولي يتمثل فيما تعرضت وتتعرض له

أوطاننا من قهر تمثلت قمته في المساندة الأمريكية لإسرائيل وممارساتها الوحشية. والعامل الثاني محلي داخلي يتمثل في انتهاء تلك المرحلة الاستثنائية من الليبرالية الهشة التي شهدتها مصر والتي آذنت بالمغيب مع إقامة سلطة يوليو، وما ترتب على ذلك من القضاء على مؤسسات المجتمع المدني والقضاء بالتالي على اكتساب أبنائنا مهارات النضال المدني السلمي، وتمثل العامل الثالث في سيادة فهم أصولي محدد للدين له ملامحه المعروفة التي أشرنا إليها في عجالة. وتمثل العامل الرابع في هزيمتنا عام ١٩٦٧ حيث رفعنا شعار "إن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة" و لم نقصره على صدام الجيوش، بل جعلناه أسلوبنا المفضل في حل كافة الخلافات، ساخرين من فكرة التفاوض، أو اللجوء إلى القانون، أو الاعتماد على الرأي العام وأساليب الاحتجاج المدني، مؤكدين أن القوة وحدها هي الحل وكل ما عداها ضعف وهوان واستسلام، ودأبنا على تعميق ذلك خلال عمليات تشكيل الوعي الاجتماعي التي مارسناها جميعًا دون استثناء.

تراكم كل ذلك شيئًا فشيئًا ليصبح بمثابة ضمير الأمة: "كن قويًا خشنًا عنيفًا مرهوب الجانب تحظ باحترام الجميع وتضمن ألا يعتدي عليك أحد. لا تسلك كالضعفاء فتلجأ للقضاء أو تتعلق بأوهام الرأي العام والاحتجاج المدني والتفاوض". واستمر حرصنا على تعميق ذلك التوجه حتى بعد انتصار أكتوبر الذي لم يكن كافيا للقضاء على ثقافة الهزيمة لأسباب داخلية وإقليمية وعالمية لا يتسع المقام لتفصيلها. و تشكل مناخ يقدس العنف، ويشجع الإرهاب ويلتمس المبررات لمن يمارسونه. مناخ يشعرك بالخجل والاضطرار إلى تفسير سلوكك "الغريب" إذا لم تبتهج لرؤية الدماء، أو إذا ما تحدثت عن مزايا الحوار والسلام والقبول بوجود الآخر المختلف. مناخ يدعوك إلى إبادة من يخالفك إذا ما استطعت، وإلا فلتكمم فمه وتخرس صوته، وإن لم تستطع فلتسبه وتهينه، فإذا عجزت عن كل ذلك فلتوله ظهرك مقاطعا إياه محتقرًا له متعاليًا عليه نافيًا لوجوده. مناخ يصبح الحديث في ظله عن نسبية الحقيقة وحق المحاولة والخطأ وحرية البحث والاجتهاد من قبيل المحرمات.

إننا لا نستطيع بحال عزل حرية البحث العلمي عن المناخ الاجتماعي السياسي السائد، وان حرية البحث العلمي لا يمكن أن تتحقق في غيبة مناخ يدعم الحرية بشكل عام، وليس من شك في إمكانية توفير ذلك المناخ، ولكن الطريق لبلوغ تلك الغاية يتطلب بذل الكثير من الجهد.

في مواجهة كل تلك الخروقات للقانون والدستور وأشكال الاعتداء الفظة على الحريات الجامعة واستقلالها جاء مبادرة تكوين حركة ٩ مارس لاستقلال الجامعة، لمحاربة هذه الحالة حتى يخرج أستاذ الجامعة من خوفه ليدافع عن الحرية الأكاديمية واستقلال الجامعة ضد أي قوى تقهـــر الجامعة وتؤدى إلى تخلف الوطن.وتعقد الحركة اجتماعاتها داخل الحرم الجامعي أو أحـــد أنديـــة الجامعة وتقوم بوقفاتها الاحتجاجية ومظاهراتها داخل الحرم الجامعي أو أمام وزارة التعليم العـــالي. وتقوم بدراسة وتحقيق كل مظاهر إهدار استقلال الجامعة، أو إهدار الحريات الأكاديمية، ومخاطبة رئيس الجامعة المسئول عن الحادث وإصدار نشرات غير دورية بهذه المخالفات توزع على أعضاء هيئة التدريس وتقوم الجماعة بالكتابة في الصحف وتنوى المجموعة إصدار كتـــاب عـــن إهـــدار الحريات الأكاديمية به كل التجاوزات لقد استطاعت حركة ٩ مارس أن تـــستعيد التفاعـــل الاحتجاجي بين الجامعة والدولة والمجتمع والذي كان أحد أسباب تفاقم مشكلة حريـــة الجامعـــة واستقلالها، رغم أن مستوى حماس الأساتذة الجامعة للانضمام لهذه الحركة وإعطائها زخم يجعلها أكثر فاعلية مازال في بدايته .لقد أصبح استعادة حرية واستقلال الجامعة شرطا لازما لاســـتعادة الجامعة لدورها الحقيقي الذي تم تغييبه لسنوات طويلة، لان الحرية الأكاديمية والاستقلال الجامعة أصبحت شروط لازمة لإصلاح المؤسسات البحثية والجامعات المصرية ضرورة ملحة اليوم أكثر من أي وقت مضى، فإذا كان جميعٌ المشتغلين بالمراكز البحثية والجامعات مدركين لمدى التـــدهور الذي آلت إليه مؤسساتنا، من حيث تدهور الخدمة التعليمية، وتدهور البحث العلمي وتـــدهور الحريات الأكاديمية، وإذا كان هذا الوضع ليس وليد اليوم، بل نتاج تـــراكم المـــشكلات عـــبر سنوات طويلة، فإن أهمية الإصلاح تعاظمت اليوم بسبب الدور الذي ينبغي أن تقوم بها الجامعات والمراكز البحثية في الأخذ بيد مجتمعنا للدخول في عصر المعرفة، وعندما نخطط لإصلاح التعلـــيم والبحث العلمي، لابد أن نضع أمام أعيننا جامعات ومراكز بحثية تلاءم "مجتمع المعرفـــة" الـــذي يعيشه العالم، ذلك المجتمع الذي جعلت فيه "ثورة المعرفة" من "ثروة المعرفة" القوة الفاعلة والمحركة لكل شيء.

إن ما نحتاج إليه جامعات تمتلك القدرة والمقومات على أن تبني إنسانًا قادرًا على التعامل مع معطيات العصر الجديد، بدلاً من جامعاتنا التي أصبحت مدارس ثانوية كبيرة يأخذ الطـــلاب فيها دروسًا خصوصية ومجموعات تقوية، جامعات لا تضيف للطلاب معرفة جديدة، بل تكتفـــي بتدريبهم على الإجابة عن الامتحان، جامعات يعلن رؤساؤها في بداية كل عام عن موعد صدور الكتب الدراسية المقررة بدلا من الإعلان عن تدعيم المكتبات الجامعية بالمصادر والمراجع العربيـــة

والأجنبية، جامعات تسهم في قمع شخصية طلابها وتمحو قدرتهم على الابتكار والمبادرة بدلاً من أن تنمي هذه القدرات فيهم وتدفعهم إلى امتلاك قدرات البحث العلمي السليم، ومراكز بحثية تنشغل بالبحث العلمي الحقيقي وفقًا لبرامج وسياسات بحثية حرة لا تتحكم فيها قيود الدولة والمجتمع، مراكز بحثية تخصص لها موازنات مالية تفي بأغراضها التي أنشئت من أجلها، مراكز بحثية تستخدم ما تمتلكه من أجهزة ومعدات في البحث فعلًا، وليس كديكورات لاستقبال كبار الزائرين، مراكز بحثية جاذبة للباحثين المتميزين لا طاردة لهم.

الفصل الثالث

"الإطار القانوني للحريات الفكرية والأكاديمية"

في مجال الحديث عن القانون يجب التوقف عند المنهج الذي يتم به تناول القانون، فهناك المنهج القانوني التقليدي الذي يعتمد على الشروح أو تفسير النص القانوني ،كما أن هناك منهجا آخر يطلق عليه منهج علم الاجتماع القانوني، هذا المنهج في رؤيته للقانون ودراسته يستخدم أدوات علم الاجتماع حيث يدرس القانون في إطار سياقه الاجتماعي، وبالتالي لا يمكن فهم القانون وتأثيره إلا برصد التفاعلات بين القانون وبين النسق السياسي والنسق الاقتصادي والنسق الاجتماعي والثقافي،و هناك ثلاثة مستويات رئيسية يُعتمد عليها تحليل دراسات علم الاجتماع القانوني، مستوى التحليل الأول هو دراسة عملية صياغة القاعدة القانونية؛ وكيف تصاغ ؟ والعوامل التي تؤثر على صياغتها وما هو تأثير جماعات المصالح على صياغة القاعدة القانونية؟ المستوى الثاني من التحليل يتناول تطبيقات القاعدة القانونية، فمسألة تطبيق القاعدة القانونية حاسمة، فقد تصدر قاعدة قانونية ولا تطبق، أو قد ينحرف التطبيق ويشوبه مساوئ متعددة، أما المستوى الثالث من التحليل فيسمى: الآثار السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتطبيق القواعد القانونية، فقد تتواجد أحيانًا بعض النتائج المقصودة، وقد يقصد المشرع شيئًا معينًا وعند تفاعلات التطبيق قد تظهر نتائج غير مقصودة من قبل المشرع. و بالتالي في هذه العمليات الثلاثة متكاملة صياغة القانونية وتطبيق القاعدة القانونية والآثار المترتبة على القاعدة القانونية هي التي هي التي ينبغي أن نتحدث عنها.

ماذا يقصد بالحريات الفكرية؟ الإجابة على هذا السؤال في مستهل هذه الورشة هام جدا لضبط حدود وإطار الحوار، ففي المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، والنصوص الدستورية الوطنية هناك تعريفات و مفاهيم وأنواع للحريات المرتبطة بالنشاط الفكري.

فقد نصت ن المادة ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه "لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الأفكار دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأي وسيلة ودونما اعتبار "للحدود".

كما تنص المادة ١٩ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنه لكل إنسان الحق في اعتناق الأفكار دون مضايقة، ولكل إنسان الحق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها للآخرين دونما اعتبار للحدود سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأي وسيلة أخرى.

وطبقا لما جاء في المواثيق الدولية يمكن التأكيد على أن ركائز حرية الرأي والتعبير هي ركائز أربع تتمثل في:

- حرية اعتناق الآراء دون مضايقة.
- حرية التعبير المكتوب والمرئي والمسموع عن الرأي والمعتقد.
- عدم مشروعية فرض قيود على حرية الرأي والتعبير إلا تلك المتعلقة بصيانة حريات الآخرين وصيانة أمن المجتمع وفقاً للمفاهيم السائدة عن مثل هذه القيود في مجتمع ديموقراطي حر.
- حق المواطنين في الاتصال وفي الحصول على المعلومات مع توافر الآليات القانونية لتأمين ذلك. فحرية الفكر أي حرية اعتناق الآراء دون مضايقة تجري حمايتها كمقدمة ضرورية لحماية حرية التعبير عن هذه الأفكار.

ورغم أن المشرع الدولي لم يوضح ما هو الفارق بين حرية اعتناق الفكر (حرية الاعتقاد) وحرية اعتناق الآراء، إلا أنه يبدو أن حرية الفكر والعقيدة تنصرف إلى تبني منظومات فكرية وعقائدية (في الغالب دينية أو إيديولوجية) في شكل نسق متصل ومتكامل ويتسم بالديمومة إلى حد ما. أما حرية الرأي فهي تتصل بالآراء المتعلقة بعوارض الأحداث والمواقف والمتجدد منها. وقد تضيق التفرقة في كثير من الأحيان بين حرية الفكر والعقيدة من ناحية وحرية الرأي من ناحية أخرى، ولكن التفرقة تظل واضحة بين اعتناق الفكر أو الرأي وبين التعبير عنه، فاعتناق الآراء والأفكار هي أمور داخلية تدخل في ضمائر الناس وعقولهم،والتفتيش فيها هو تفتيش في السرائر، أما التعبير عن الفكر أو الرأي فيتصل بمظهر خارجي ملموس عندما تخرج الآراء والأفكار من سرائر أصحابها إلى حيز العلن وتتصل بإدراك الآخرين. وهذه كلها حلقات متصلة من النشاط الذهني حرص المشرع الدولي على كفالتها وتأمينها في ظل ضوابط ديموقراطية.

وإذا انتقلنا إلى التشريعات الوطنية فسنجد أن الدستور المصري يتضمن عدداً من المـــواد التي تتحدث عن الحريات الثلاث: حرية الفكر والمعتقد، وحرية الرأي، وحرية التعبير عن الــرأي وذلك على النحو التالي:

المادة (٤٦)

تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية.

المادة (٤٧)

حرية الرأي مكفولة، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التـــصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون، والنقد الذاتي والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطني.

المادة (٤٨)

حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة، والرقابة على الصحف محظورة وإنذارها أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور، ويجوز الاستثناء في حالة إعلان الطوارئ أو زمن الحرب أن يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام رقابة محددة في الأمـــور الـــتي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومي، وذلك كله وفقاً للقانون.

المادة (٤٩)

تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقـــافي، وتـــوفر وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك.

المادة (١٨)

التعليم حق تكفله الدولة، وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية، وتعمل الدولـــة علـــى مـــد الإلزام إلى مراحل أخرى. وتشرف على التعليم كله، وتكفل استقلال الجامعات ومراكز البحث العلمي، وذلك كله بما يحقق الربط بينه وبين حاجات المجتمع والإنتاج.

كانت تلك هي القواعد الدولية والدستورية الوطنية التي تكفل وتنظم الحريات الفكرية. فهل تأتي التطبيقات القانونية والممارسات الفعلية متوافقة مع هذه القواعد؟ في هذا الإطار ركزت الحوارات في الورشة على المحاور الثلاث التالية:

الإطار القانوني للحريات الأكاديمية في المواثيق الدولية والتشريعات العربية

لم تتناول المواثيق الدولية الكلاسيكية لحقوق الإنسان وكذلك الدساتير الوطنية صـــياغة محددة لمفهوم الحريات الأكاديمية فهو مفهوم مستحدث في الأدبيات الدولية اللاحقة.ويمكن القول

أن مفهوم الحريات الأكاديمية ينطوي على جانبين جانب مؤسسي، يتعلق باستقلال المؤسسات الأكاديمية، وجانب آخر موضوعي يتعلق بحرية الفكر والرأي والتعبير التي تمارس داخل هذه المؤسسات.

الجانب الثاني من الحريات الأكاديمية وهو الجانب الفكري والعقدي يتمتع بالحماية المنصوص عليها في المواثيق الدولية كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وبالإضافة إلى ما ذكرناه آنفاً عن النصوص المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية فإن الحق في التعليم والذي لا يمكن تأمينه على نحو كفء دون كفالة الحريات الأكاديمية قد نصت عليه المادة ١٣ من العهد الدولي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. على أنه ثمة إعلانات دولية أربعة تعد هي المرجع في تحديد إطار مفهوم الحريات الأكاديمية هي كما يلي:

١- إعلان ليما حول الحريات الأكاديمية واستقلال مؤسسات التعليم العالي.

٢- إعلان دار السلام حول الحريات الأكاديمية والمسئولية الاجتماعية للأكاديميين. ٣- إعلان بولونيا المسمى بالعهد الأعظم للجامعات الأوروبية.

٤- إعلان كمبالا عن الحرية الفكرية والمسئولية الاجتماعية.

وتنص المادة الأولى من إعلان ليما على تعريف الحرية الأكاديمية بأنها "حرية أعضاء المجتمع الأكاديمي في متابعة وتطوير ونقل المعرفة من خلال البحث والدراسة والمناقشة والتوثيق والإنتاج والإبداع والتدريس والمحاضرة والكتابة".

وعرفت الفقرة (ب) من نفس المادة المجتمع الأكاديمي بأنه يشمل "كل الأشخاص القائمين بأعمال التدريس والدراسة والبحث والعمل في مؤسسات التعليم العالي وهذه الأخيرة هي الجامعات وغيرها من مراكز التعليم ما بعد الثانوي ومراكز البحث والثقافة المرتبطة بها". ونفس هذه التعريفات وردت في إعلان دار السلام.

ومن المتفق عليه أن الحريات الأكاديمية المعتبرة قانونًا هي تلك الحريات التي تتمتع بها مؤسسات التعليم العالي ولا تمتد إلى التعليم الثانوي أو المتوسط. لأن التعليم العالي يقدم نوعًا من

المعارف المتطورة التي لا تستقيم دون التمتع بالحرية. وتمتد الحريات الأكاديمية حتى إلى المؤسسات العليا العسكرية ما دام النشاط البحثي نشاطًا ملحوظًا فيها.

أما عن مضمون الحريات الأكاديمية فينصرف إلى حرية التدريس والبحث دون تدخلات سياسية أو إدارية أو ضغوط تمارسها جماعات الضغط مثل الشركات الخاصة أو المؤسسات الدينية. وللأكاديميين بطبيعة الحال كافة الحقوق المنصوص عليها في الإعلانات والاتفاقات الدولية لحقوق الإنسان بمناسبة مباشرة نشاطهم التدريسي أو البحثي وفي مقدمتها حرية الفكر والمعتقد وحرية الرأي والتعبير.

وقد حدد إعلان ليما والإعلانات الأخرى اللاحقة مضمون الحريات الأكاديمية بحيث يمكن حصرها فيما يلي:

١- حق الأكاديميون في تأمين واحترام حقوقهم المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في المواثيق الدولية.

٢- الحق في تكافؤ الفرص في الالتحاق بالمجتمع الأكاديمي على أساس من الكفاءة وحدها.

٣- حرية الباحث في إجراء بحوثه ونشر نتائجها وفقاً لمقتضيات البحث العلمي وحده.

٤- حرية القائمين بالتدريس في ممارسة عملهم دون تدخل.

٥- حق الأكاديميين في الاتصال بنظرائهم في أي مكان بالعالم.

٦- حق الطلاب في المشاركة في إدارة مؤسساتهم التعليمية والتعبير عن رأيهم فيما يخص شئونهم الدراسية.

٧- حق الأكاديميون في التجمع وإنشاء النقابات والأندية.

٨- إن التمتع بالحقوق الأكاديمية والوفاء بالواجبات الأكاديمية يتطلبان تأمين استقلال مؤسسات التعليم العالي عن الدولة وعن كافة مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية.. ويستلزم ذلك شيوع مناخ الديمقراطية داخل مؤسسات التعليم العالي بأن يكون لكل شخص الحق دون تمييز في تولي المناصب القيادية وأن يعتمد الانتخاب الحر وسيلة لاختيار القيادات. ويشمل استقلال المؤسسات التعليمية حقها في إصدار القرارات الإدارية وتحديد سياستها التعليمية والبحثية دون تدخل أو ضغط أو تأثير.

ومع ذلك فللحريات الأكاديمية ذاتيتها المتميزة (وإن لم تكن منفصلة أو مفارقة) التي تميزها عن حرية الفكر والرأي والتعبير بمعناها الكلاسيكي. وأول عناصر هذه الذاتية للحريات الأكاديمية هو العنصر المؤسسي بمعنى أن هذه الحريات تمارس داخل المؤسسات الأكاديمية بما يعنيه ذلك من وجود حقوق مؤسسية أظهرها استقلال المؤسسات الأكاديمية كما ذكرنا. وثاني هذه العناصر أن الحريات الأكاديمية مرتبطة بواجبات ملقاة على المؤسسة وعلى الفرد الأكاديمي تصب في النهاية في الهدف الذي شرعت من أجله الحريات الأكاديمية، وهو تشجيع الإبداع والبحث العلمي والازدهار الثقافي.

والواجبات المرتبطة بالحريات الأكاديمية بعضها ذاتي والبعض الآخر موضوعي. فإذا كانت الحرية الأكاديمية تعني حق الباحث في اختيار موضوع بحثه ومنهجه وفقاً للاعتبارات العلمية وحدها، فإن ثمة قيود أخلاقية وقانونية على هذه الحرية منها حظر إجراء البحوث التي تؤدى إلى الإضرار بالبيئة أو الحياة الإنسانية، أو تلك التي تهدف إلى إنتاج أسلحة الدمار الشامل المحظورة دولياً، أو التي تؤدي نتائجها إلى استخدام محظور للقوة والعنف وفي مجال الإنسانيات فلا يسمح بأن تتضمن البحوث دعوة إلى العنصرية أو الفاشية أو انتهاك الحقوق الأساسية للإنسان.

وثمة واجبات أكاديمية مرتبطة بالحقوق والحريات الأكاديمية. وأول هذه الواجبات الواجب في التعليم. فيلتزم الأكاديميون بتقديم عطائهم العلمي لطلابهم بسخاء بما يؤدي إلى نقل خبراتهم الإبداعية التي اكتسبوها في معرض ممارستهم لحريتهم الأكاديمية.

إذا كانت تلك هي أهم ملامح الحريات الأكاديمية بما تنطوي عليه من حقوق وواجبات كما حددها إعلان ليما. فما هو موقف التشريع المصري والتشريعات العربية من هذه الحريات؟
إن نظرة سريعة إلى قانون الجامعات المصري (القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٧٢ وتعديلاته) والقوانين العربية المثيلة تبين لنا أن النظام الجامعي في مصر والبلدان العربية يفتقر إلى المقومات الأساسية للحريات الأكاديمية.

حيث تحرص التشريعات العربية على ربط منظومة التعليم الجامعي بالتوجهات السياسية الرسمية للدولة. فبعض تشريعات الدول (العقائدية أو الثورية) تنص صراحة على واجب الجامعات في الترويج للإيديولوجيا الرسمية.( ) حيث يجري ربط الجامعات بالدولة، حتى في البلدان

التي تخلت عن مزاعم الأهداف الثورية (ومنها مصر) عن طريق تحكم الدولة في تعيين القيادات الجامعية. وتجعل التشريعات العربية قاطبة تعيين رؤساء الجامعات بقرار يصدر من رئيس الدولة أو رئيس الوزراء وتجعل اختيار القيادات الجامعية الأدنى بقرارات تصدر من السلطة التنفيذية (راجع مثلا المادة ٤٣ من قانون الجامعات المصري، والمادة ٦ من القانون المغربي والمادة ٣١ من قانون الجامعات السوري وأنظمة الجامعات السعودية).

وينحصر مفهوم المشرع العربي لاستقلال الجامعات في كون ميزانية الجامعة هي ميزانية متميزة ملحقة بميزانية الدولة. أما الاستقلال العلمي والأكاديمي والإداري فهو مفتقد تماماً في الجامعات العربية. فأغلب الجامعات العربية تنص على أن وزير التعليم يرأس المجلس الأعلى للجامعات. ورئيس الدولة أو رئيس الحكومة كما أسلفنا يعينان شاغلي المناصب القيادية بالجامعة. وعادة ما يختار رؤساء الجامعات وعمداء الكليات من الأساتذة أعضاء الحزب الحاكم أو الذين يرتبطون بعلاقات وثيقة مع أجهزة الأمن ( ).

والأخطر من ذلك أن عديداً من التشريعات العربية تتضمن أحكاماً تجيز إنهاء خدمة الأساتذة أو نقلهم دون إتباع الإجراءات التأديبية (مثلا: المادة ٨١ من قانون الجامعات السوري والمادة ٥٧ من قانون الجامعات الليبي) وعلى نحو مشابه تضمنت المادة ٨٣ من قانون الجامعات بمصر حكما يجيز نقل أعضاء هيئة التدريس عند الاقتضاء إلى وظيفة خارج الجامعة بقرار من وزير التعليم العالي بناء على طلب مسبب من مجلس الجامعة بعد أخذ رأي مجلس الكلية ومجلس القسم.

وهنا يجب أن توقف قليلا للرد على مالبشر"،ليه المسئولون عن التعليم الجامعي في مصر من أن وظيفة الأمن خارج الجامعة أو خارج أسوار الجامعة، وأنه لا يتدخل في صميم العمل الجامعي بروايتين الأولى ذكرها الأستاذ الدكتور "حامد عمار" في كتابه المهم (خطًى أنجزناها) وهو الكتاب الذي صدر منذ شهر أو يزيد، ويسرد فيه تجربته في الستينات، فعندما أشار المفكر السوري "صادق جلال العظم" في كتابه عن النقد الذاتي بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى كتاب أصدره "د.حامد عمار" سنة ١٩٥٨ بعنوان "بناء البشر"، يذكر" د.حامد عمار" أن رجال الأمن حينها اعتقدوا أن هناك تنظيمًا سريًا بين أساتذة الجامعات المصرية وبين أساتذة الجامعات السورية يهدف إلى تحقير نظام الحكم والحض على كراهيته وجرى تحقيق فكري معه نجاه الله منه. والرواية الثانية تخص ما يجري الآن في كلياتنا الموقرة من عملية تعيين جديد للعمداء حيث يسعى الكثير من

الأساتذة الراغبين في التقدم لشغل المنصب لمن يزكيهم لدى رئيس الجامعة بالإضـــافة لمـــرورهم بكافة الاختبارات المطلوبة ومنها مقابلة رجال الأمن، وإجراء حوارات معهـــم ، وهنـــاك ثلاثـــة أجهزة لم تعد تكلف نفسها جمع المعلومات في سرية من وراء ستار ومن وراء حجب وإنما تستدعي المرشحين للمناصب القيادية الجامعية وتجري معهم مقابلات ثم من ينجح منهم في اجتيـــاز هـــذه المقابلات يتم ترشيحه، هذا هو ما يجري عليه العمل في كافة الجامعات العربية دون اســـتثناء، ثم بعد ذلك نتحدث عن الحريات الأكاديمية ومن العجيب أن هذا التدخل الأمني لا يأتي إلى قيادات الجامعة إلا بأضعف عناصرها التي تتغاضى عن مظاهر الفساد والـــضعف الموجـــودة في التعلـــيم الجامعي، فالمعيار الأول والأخير الذي يجب أن يراعى هنا هو أن تكون القيادة الجامعية مطواعةً في يد سلطات الأمن تأتمر بأوامرهم ولا تعصى لهم أمرًا.

حرية الاجتهاد الديني

هي أحد تطبيقات الحريات الفكرية في إطاريها القانوني الدولي والوطني، وعنـــد تنـــاول بعض الجوانب القانونية لتطبيقات الحرية الفكرية في الممارسة الفعلية أي للحريات الأكاديمية بمـــا فيها حرية البحث العلمي وحرية الاجتهاد الديني لا يمكن إغفال ما شـــهده مجتمعنـــا في الآونـــة الأخيرة من محاولات لتقرير سلطة الرقابة على الفكر للمؤسسة الدينية الرسمية، أو وضع بعـــض القيود والضوابط القانونية والقضائية على حرية الفكر والإبداع.

وفيما يخص رقابة المؤسسية الدينية على الفكر في مصر فيمكن القول أنـــه فـــضلا عمـــا تتعرض له الحريات الفكرية من قيود بفعل نصوص القانون التي تقيد حرية الفكر والمعتقد وحرية الرأي والتعبير بصفة عامة فثمة قيود أخرى تفرضها بحكم الأمر الواقع المؤسسات الدينية الرسمية خاصة إذا تعلق الأمر بأعمال فكرية أو إبداعية تتصل اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بشأن ديني، بل إن هذه الرقابة مارستها مؤخرا السلطة التشريعية ممثلة في مجلس الشعب خاصة بعد تزايد أعـــداد ممثلي التيار الديني داخل المجلس.

فهل تستند هذه الرقابة إلى صحيح نصوص القانون النافذ في مصر أم أنها رقابة خـــارج إطار القانون؟

هنا نوقف عند الجانب القانوني لدور الأزهر الشريف ومجمع البحوث الإسلامية في الرقابة على مظاهر التعبير عن النشاط الذهني. فقوانين الأزهر المتعاقبة بدءاً من القانون الصادر في أول يوليو عام ١٨٩٦ ثم القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ ثم تعديل القانون سنة ١٩٢١ وما تبع ذلك من تعديلات وقوانين لاحقة آخرها القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ لم يرد بها حكم واحد يخول للأزهر أو الهيئات المنبثقة عنه سلطة الرقابة على الفكر فيما يتعلق بالشأن الإسلامي.. بل كانت الوظيفة الدينية والتعليمية هي الوظيفة الوحيدة التي عنيت القوانين المتعاقبة بإبرازها. "فالجامع الأزهر هو المعهد العلمي الإسلامي الأكبر" أو "الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى" التي تقوم على حفظ التراث وتجليته ودراسته ونشره وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره في تقدم البشر ورقي الحضارة وتقدم الأمم".

هذه الطبيعة العلمية والبحثية لنشاط الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية تجعل نشاط هذه المؤسسة الجليلة بمنأى عن دعاوى سلطة ممارسة الرقابة التي أصبح البعض يتشيع لها في السنوات القريبة الماضية. وقد وجد أنصار تقرير السلطة للأزهر في فرض الرقابة على الإنتاج الذهني إذا ما تعلق الأمر بالشأن الإسلامي سندًا لهم في الفتوى الشهيرة التي أصدرتها الجمعية العمومية للفتوى والتشريع بمجلس الدولة في ١٩٩٤/٢/١٠ وانتهت فيها إلى أن:

"الأزهر الشريف هو وحده صاحب الرأي الملزم لوزارة الثقافة في تقدير الشأن الإلزامي للترخيص أو رفض الترخيص للمصنفات السمعية أو السمعية البصرية".

ولن نخوض في مناقشة تفصيلية للجوانب القانونية لهذه الفتوى وآثارها الثقافية، فقد تقادم بها العهد وتناولتها في حينها أقلام عدد من رجال القانون والفكر. ولكن لتحديد نطاق هذه الفتوى (وهى فتوى تفتقر إلى الإلزام القانوني) لابد أن ننبه إلى أنها لا تنطبق إلا فيما يتعلق بنشاط أجهزة وزارة الثقافة عندما تمارس اختصاصها بمنح تراخيص للمصنفات السمعية أو السمعية البصرية إذا تعرضت هذه المصنفات للشأن الإسلامي. أما متى تكون المصنفات متعرضة للشأن الإسلامي أو غير متعرضة فهو أمر تستقل به جهة الإدارة دون معقب عليها اللهم إلا إذا خرجت عن ضوابط المشروعية. بيد أن هذه الفتوى (التي نختلف معها بطبيعة الحال) لم تعقد سلطة للأزهر أو مؤسساته في رقابة المطبوعات حتى ولو تعلقت هذه المطبوعات بالشأن الإسلامي وهى السلطة التي زعمها لاحقاً بعض موظفي مجمع البحوث الإسلامية في تفتيشهم على طرود الكتب بمعرض

القاهرة للكتاب، ذلك الزعم المجرد من أي شرعية والذي أنكره رئيس الجمهورية صراحة في عدد من تصريحاته اللاحقة حيث قرر أنه لا توجد سلطة تملك مصادرة الكتب دون حكم قضائي.

أما فتوى مجلس الدولة التي نحن بصدد الحديث عنها فقد استندت إلى أنه لما كان هدف ممارسة وزارة الثقافة للرقابة على المصنفات الفنية هو حماية النظام العام والآداب العامة، ولما كان الإسلام هو عنصر ملازم وركن ركين من أركان النظام العام في مصر، ولما كان الأزهر هو صاحب الرأي في كل ما يخص الشأن الإسلامي، كان رأى الأزهر ملزمًا لوزارة الثقافة عند قيامها بمنح أو منع الترخيص بعرض المصنفات التي تتناول قضايا الإسلام. ومأخذنا على هذه الفتوى أنها طابقت بين مفهوم النظام العام وبين تعاليم الإسلام كما يراها المجتهدون لأن مفهوم النظام العام أوسع من النصوص والآراء الدينية من ناحية ولأن التفسيرات الدينية قد تتعارض مع مفهوم النظام العام من ناحية أخرى. وأن إعطاء الأزهر وحده سلطة الإفتاء الرسمي في مفهوم النظام العام (إذا تعلق هذا المفهوم بشأن إسلامي) من شأنه أن يقيم من المؤسسة الدينية الرسمية كياناً للرقابة والتفتيش الديني على نحو يتعارض مع نص المادة ٤٧ من الدستور التي تؤكد حرية الرأي والتعبير.

وعلى أية حال فقد أثبتت الأحداث أن فتوى مجلس الدولة لم تحدث تغيراً يذكر في العلاقة بين الأزهر وبين مختلف سلطات الدولة المسئولة عن الفكر والإبداع، وأن الصراع الذي يدور بين الرغبة في التسلط من جانب بعض ممثلي المؤسسة الدينية (إسلامية ومسيحية) والرغبة في التحرر من جانب المفكرين والمبدعين، يدور بعيدًا عن الأطر القانونية حتى وإن حاول البعض إقحام القضاء المصري في الصراع بين الأصولية الدينية من ناحية وأنصار حرية الرأي والتعبير من ناحية ثانية( ). ومع ذلك فلم يكن القضاء المصري دائما بمنأى عن هذا الصراع فثمة نصوص متناثرة في فروع القانون من شأنها أن تفرض قيودًا دينية على النشاط الذهني، وأبرز هذه القيود ما هو منصوص عليه في قانون العقوبات. بل ويقف القضاء المصري في عدد من أحكامه موقفًا متردداً من مبدأ حرية العقيدة وحق أتباع الديانات الأخرى غير الإسلام والمسيحية واليهودية في إثبات ديانتهم في وثائق الهوية(.)ويتضمن قانون العقوبات بابًا مستقلاً هو الباب الحادي عشر من الكتاب الثاني وعنوانه "الجنح المتعلقة بالأديان" وهو وإن كان يحمي في المادة ١٦٠ إقامة الشعائر الدينية من التشويش عليها كما يحمي المباني والمنشآت الدينية من التخريب والانتهاك حماية لحرية إقامة الشعائر الدينية، إلا أن المادة ١٦١ من القانون تعاقب على كل تعد يقع بطريق من طرق

العلانية (م١٧١) على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علنًا، فقانون العقوبات وقانون المطبوعات وقانون المخابرات العامة وقانون الجامعات وقانون العاملين المدنيين في الدولة وعديد من القوانين تعاقب بالحبس على إبداء الفكر والرأي إذا كان هذا الإبداء من شأنه أن يتعرض لثوابت المجتمع، هناك مادة في قانون العقوبات تتكلم عن ازدراء الأديان وهذه المادة هي التي حُكم بها "علاء حامد" والتي حُكم بها " صلاح محسن" ولا نعرف إذا كان هناك آخرون قد مثلوا للمحاكمة بها أم لا، دون أن تحدد ما هو المقصود بالازدراء ودون أن تحدد ما هو المحتوى المادي للجريمة وتترك الأمر لتوجهات القضاة ومن أسفٍ أن الجسم القضائي الآن قد استشرى فيه بقدر أو آخر النزعات السلفية الدينية التي قد تقف ضد حرية الفكر والإبداع،للدرجة انه أمكن لبعض ممثلي التيار السلفي في مصر التوصل إلى تطبيق النص الخاص بالرجوع إلى أرجح الأقوال في الفقه الحنفي في حالة خلو تشريع الأحوال الشخصية من النص، واستصدار حكم بات من محكمة النقض المصرية بتطليق الدكتور نصر حامد أبو زيد من زوجته بزعم أنه مرتد عن الإسلام لنشره كتبًا تتضمن خروجًا عما هو معروف في الدين بالضرورة. وهو الأمر الذي أحدث ردود فعل غاية في الانزعاج في الأوساط الثقافية المصرية والعربية والعالمية وانتهى الأمر بهجرة المؤلف من البلاد والإقامة بالخارج على نحو دائم. بعد أن تحول استخدام قمة ازدراء أديان إلى إحدى أدوات التصفية والاغتيال السياسي والمعنوي، فالمادة ٩٨ (أ)من قانون العقوبات والخاصة بازدراء الأديان والتي استهدف منها المشرع فصل القوات بين الأديان، بمعنى أنه لا يجوز لأحد من على المنبر أن يحقر الدين المسيحي والعكس كذلك سنجد كل القضايا التي قدمت لم تكن هكذا بل كانت كلها مسلمين ضد مسلمين، بمعنى أن كلها كانت تندرج تحت عنوان الحرية الفكرية، بمعنى تفكير مختلف للإسلام أو تفسير مختلف لبعض الشعائر تؤدي إلى إحالة لتطبيق المادة ٩٨ (أ)من قانون العقوبات.

الإطار القانوني لحرية الصحافة..أداة التعبير عن حرية الرأي

الإضافة إلى القيود القانونية والقضائية على حرية الفكر والمعتقد، فإن قانون العقوبات المصري وغيره من القوانين الخاصة يتضمن قيوداً مفرطة على ممارسة حرية الرأي والتعبير. فيتضمن القانون باباً بعنوان الجرائم التي تقع بواسطة الصحف وغيرها.فحرية الرأي والتعبير بمظاهرها المختلفة مثل حرية العقيدة وحرية الفكر إنما تمثل ظواهر داخلية نفسية لا تظهر في واقع الأمر إلا من خلال مظهر خارجي، فحرية العقيدة تمثل اقتناعًا داخليًا لا تظهر إلى الخارج إلا من خلال قول أو فعل والحرية الفكرية هي عبارة عن أفكار يتداولها العقل إلا أن يعبر عنها شفاهةً أو

كتابةً ومن هنا نجد أن الشكل الذي تظهر فيه هذه الأفكار يرتبط في واقع الأمر بجوهر ممارسة الحرية، ومن هنا نجد أنه حينما نعالج مدى ما تناله الوسيلة التي يعبر بها عن فكرة أو عن عقيدة أو رأي من قيود فإن ذلك يدخل في جوهر الحرية ذاتها و يجعلنا نحكم بسهولة على مدى الحرية في الممارسة أو قيود التي تفرض عليها. ولقد تم اختبار هذا كله في إحدى الوسائل التي يعبر من خلالها عن الأفكار وهي الصحافة باعتبارها ذات تأثير عام، كما أن النقاش حولها والحوار الذي دار بشأنها قد دار بين السخونة والانفعال ومن ثم فإذا استطلعنا المواد المتعلقة بحرية الصحافة نجد أن كثيرًا من هذه المواد سواء ما ورد منها في الدستور أو في قانون الصحافة يؤكد على حرية الصحافة، ومثلاً الدستور في فصل كامل سمي تحت عنوان (سلطة الصحافة) مادة ٢٠٧ يؤكد على أن " تمارس الصحافة رسالتها بحرية وفي استقلال في خدمة المجتمع وبمختلف الوسائل.." هذا النص بحرفيته جاء في قانون تنظيم الصحافة في مادته الأولى. وفي المادة ٤٧ من الدستور هناك نص على حرية الصحافة وإن كان هذا النص قد زيل ببعض القيود التي يمكن أن تفرض في حالة الطوارئ، ولكنها حددت بما يقتضيه أمن المجتمع. فالقاعدة العامة أن هناك حرية للصحافة وأن هذه الحرية مكفولة بالدستور والقانون على أن استقراء ما جرى عليه العمل من جانب المشرع العادي نجد أنه قد مال كثيرًا إلى تقيد هذه الحرية. وبتحري هذا المسلك في العهود المختلفة نجد أن حرية الصحافة قيدت بالعديد والعديد من القيود سواء تلك المتعلقة بالعقوبات الجنائية، أو القيود المتعلقة بالإجراءات الإدارية التي ينبغي اتخاذها لكي تصدر الصحيفة، أو المتعلقة بملكية الصحف، وبمسئولية رؤساء التحرير بما ينشر في جرائدهم.الخ، كل ذلك أوجد نوع من القيود الثقيلة على انطلاق حرية الصحافة للأفاق التي كان يرجوها العديد من سواء من النخبة أو المثقفين أو رجال الصحافة أنفسهم. وهو ما نجده بشكل واضح في قانون العقوبات في الباب الرابع عشر، حيث توجد به ٣٠ مادة تحت عنون الجنح التي تقع بواسطة الصحف وغيرها. كل هذه المواد تتضمن نوع من القيود والعقوبات المتعددة ولكن ما يزيد الأمر خطورة أن مضمون الجرائم التي يعاقب عليها غير محدد أو هو ما يعرف في الفقه الفرنسي والفقه المصري أيضًا بجرائم التوجه أو الاتجاه بمعنى أن الشخص يعاقب على الفكر الذي يتحدث عنه. المادة ١٠٠ والتي يشير مضمونها إلى أن كل توجه من شأنه مخالفة المستقر دستوريًا أو قاعدة متعلقة وواردة في الدستور أو كيان المجتمع يمكن أن يكون محلًا للجريمة، معنى هذا أن من كان يتحدث عن الخصخصة قبل ١٥عاما كان من الممكن أن يسجن وفقًا لهذه المادة، أي إنه لو ظهرت مقالة في صحيفة تتكلم عن الخصخصة منذ خمسة عشر عام كان من الممكن أن تقع هذه الصحيفة وكاتب المقال ورئيس التحرير تحت طائلة القانون. بينما تغير الأمر الآن. فالنصوص الفضفاضة المجرمة هي في واقع الأمر

قيد حاد جدًا على حرية الصحافة باعتبارها وسيلة للتعبير عن الأفكار ومن ثم تؤثر تأثيرًا مباشـرًا على ممارسة حرية الفكر في المجتمع. فالمادة ١٧٤ من قانون العقوبات تعاقب على قلـب نظـام الحكم وتعاقب على العيب وكثير من هذه النصوص الفضفاضة يمكن أن تصبح مجالًا للـتحكم في إسناد الاتهام إلى من يتوسل بالصحافة كوسيلة للتعبير عن فكره.

وكما قال المرحوم الأستاذ "جمال العطيفي" الذي أكد على "أننا ننفرد بعدد من الجـرائم التي نقلناها عن القانون الفرنسي أيام حكم "لويس نابليون" الذي اتسم بالرجعية الشديدة ومثلها مما يعرف بجرائم الإهانة والعيب والإخلال بالمقام ومثل عدد من الجرائم التي تسمى بجرائم الإفتاء والتضليل، ومثل طائفة لا أول لها ولا آخر من جرائم التحريض التي تندرج من تحـريض ضـد النظام ولو لم يصاحبه عنف إلى مجرد الجهر بالغناء لإثارة الفتنة، ومثل ما يسمى بجـرائم كراهيـة النظام والازدراء به أو البغض أو تحسين الجرائم، وهو ما يمكن أن يمسك بتلابيب أي كاتب ما لم يكن شديد الحرص واليقظة والتدقيق في اختيار عباراته. فالصياغات الفضفاضة غير المحددة مـن ناحية تتنافى مع مبدأ أساسي دستوري شاع وروده في التشريعات المختلفة وهو أنه لا عقوبة على جريمة إلا بنص، و ينبغي أن يكون هذا النص غاية في التحديد لعناصر الجريمة، الغريب أن المصدر التاريخي لهذا النص ولمجموعة هذه النصوص هو القانون الفرنسي في أيام "لـويس نـابليون"، وفي الوقت الذي عدلت فيه فرنسا عن هذا الاتجاه بصورة شاملة، وقصرت التقسيم علـى جـرائم بعينها ظل ذلك الاتجاه قائمًا في التشريع المصري وإلى عهد قريب. بالإضافة إلى هذا فالقانون كان يقرر مسئولية رؤساء التحرير عن أمور لم يرتكبوها ولم يشاركوا فيها وهو ما عـرف بالمـسئولية المفترضة لرؤساء التحرير من ناحية أو رؤساء الأحزاب بالنسبة للجرائد الحزبية. ولحسن الحظ أن المحكمة الدستورية قد ألغت هذه النصوص لأنها كانت تعتبر سبة في جبين ممارسة حرية الصحافة، وخروجًا فادحًا عن مبدأ شخصية العقوبة وهو من المبادئ المستقرة في الدساتير المختلفـة.كمـا عكست هذه القوانين الميل إلى توقيع العقوبات الجماعية، كما حدث في بعض الحـالات، حيـث يقرر إغلاق أو سحب ترخيص الصحيفة، وفي واقع الأمر هنا فان الجزاء لا يقتـصر علـى مـن ارتكب المخالفة وإنما ينصرف إلى كل من يعمل في هذه الصحيفة سواء كـان محـررًا أو عاملًـا للمطبعة فكل هؤلاء ممكن أن يتأثر مصيرهم بمثل هذه العقوبة، فهذا أيضًا خـروج عـن مبـدأ شخصية العقوبة وأنه ينبغي أن يعاقب من ارتكب الفعل وليس سواه.

قد يتساءل البعض هل حرية الصحافة حرية مطلقة؟وحتى لا يصبح التساؤل في العام والمجرد هناك أمثلة عديد وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى حالة شهيرة، حالة جريدة الشعب التي نشرت بمناسبة مشكلة الروايات الثلاثة الممنوعة مقالة شهيرة بعنوان (من يبايعني على الموت) كتبها الأستاذ "محمد عباس" وأدت إلى مظاهرات عنيفة في الشوارع، و أدت إلى إغلاق الجريدة من قبل الحكومة، وأدت إلى احتجاج الصحفيين لأن هذا ضد القانون. والتساؤل هو هل تترك المسألة للمظاهرات إلى أن تصدر المحكمة حكمها بعد شهر أو شهرين، وهو ما يمثل خطورة على الأمن القومي؟ وماذا لو أن صحيفة من الصحف باسم حرية الصحافة نشرت مواد تؤدي إلى فتنة طائفية ماذا نفعل؟ هل نلتزم بالقوانين الخاصة بحرية الصحافة أم لابد من إجراء إداري لوقف تداعيات هذا الموضوع؟

لو قرأنا النصوص الدستورية المتعلقة بحرية الصحافة، والنصوص المتعلق بحرية الصحافة والوارد في قانون تنظيم حرية الصحافة سنجد أن هذا القانون الأخير أورد عبارة معينة وهي أن "الصحافة سلطة شعبية تمارس رسالتها بحرية مسئولة هنا تبرز كلمة مسئولة لكي توضح أنها ليست حرية مطلقة من كل قيد، ولكن ينبغي أن تتقيد بمجموعة من الضوابط، وكان في ذهن المشرع في هذا الصدد أن الأمر لا يتعلق بقيود حقيقية، وإنما يعبر عن الإطار الطبيعي لممارسة الحرية، أيضًا الدستور حينما تحدث عن حرية الصحافة جعلها حرية غائية، بمعنى أنها تهدف إلى تحقيق غاية معينة. و أن تكون الحرية غائية فهذا أمر مقبول، وأن تكون حرية مسئولة فهذا أمر مقبول أيضًا، إنما ينبغي ألا ننفذ من خلال هاتين العبارتين لكي نضع قيود حقيقية على حرية الصحافة. لهذا سوف نتوقف عند بعض الأمور التي يثيرها نصين هامين، الأول المتعلق بالقذف في حق الموظف العمومي، ففي فرنسا سنجد أن القذف في حق الموظف العمومي ممكن أن يكون سبب من أسباب الإباحة إن أثبت القاذف أن هذه الوقائع أو المخالفات صحيحة. القانون المصري لم يكتفي بذلك بالإصرار على أن تكون الوقائع أو المخالفات صحيحة، و أيضا على أن يثبت من أسند هذه الوقائع أو المخالفات إلى الموظف العمومي أنه كان حسن النية، وقد استقرت محكمة النقض على أن حسن النية يقصد به انه كان يتوخى المصلحة العامة وليس مجرد التشفي أو الانتقام ممن أسند إليه هذه الوقائع أو المخالفات . فمن الواضح أن المشرع المصري هنا متشددًا أكثر، فهل هذا التشدد يرجع إلى أن المناخ العام الموجود أو الذي يطبق فيه هذا النص يفرض هذا الأمر حتى لا يترك الحبل على غاربه، أم أن ذلك يعتبر قيد حقيقيًا على حرية الصحافة؟ سنجد ان المشرع المصري وعلى خلاف المشرع الفرنسي حذر من اللجوء إلى أدلة معينة لإثبات براءة من

يسند هذه الوقائع أو المخالفات، فإذا كان كاتب المقال أو محرر الرسوم قد التجأ إلى دليل ظـني، فإن فعله هذا لا يبيح له أن يكون سببًا من أسباب الإباحة أو الإعفاء من العقاب بينما القـانون الفرنسي ترك للصحفي أو لكاتب المقال أو من يستخدم الصحيفة للتعبير عـن أفكـاره حريـة الإثبات دون أن يقيده بدليل معين وبدون أن يحظر عليه دليلاً معينًا. فهل في ظل الظروف الـتي نعيش فيه الآن في مصر هل يعتبر هذا قيدا حقيقيا على حرية الصحافة أم أن الأمر يتعلق بتنظـيم وليس بقيود لحرية الصحافة؟

بالطبع القيود التي تفرضها حالة الطوارئ تخول للسلطة أن تجري من الأفعال ما يمكن أن يعتبر قيدًا حقيقيًا على حرية الصحافة، وبصرف النظر عن ما إذا كانت هذه القواعـد المقيـدة للحرية في ظل قانون الطوارئ قد استخدمت أو لم تستخدم يبقى أنها تظل سيفًا مـسلطًا علـى حرية الصحافة التي يمكن تحت ظرف معين أن تستخدم كعائق حاد أمام ممارسة هذه الحرية ونتطلع حقيقةً إلى أن تزول هذه العوائق، وهو ما أمكن عبر جهد دءوب لنقابة الصحفيين بالتعاون مـع المسئولين عن التشريع بالحكومة التوصل إلى حلول توفيقية لتنفيذ وعد رئيس الجمهورية بإلغـاء عقوبة الحبس في قضايا النشر، بإلغاء هذه العقوبة في بعض الجرائم وبجعلها جوازيـة في جـرائم أخرى وبضبط صياغات بعض النصوص لتصبح أكثر دقة وانضباطاً وبإلغـاء جـواز التعطيـل القضائي للصحف وهي التعديلات التي صدر بها القانون رقم ١٤٨ لسنة ٢٠٠٦. ومع ذلك فما زال قانون العقوبات وبعض القوانين الأخرى يشمل كثيراً من النصوص المقيدة للحرية الفكريـة وحرية الرأي والتعبير. بل أن البعض مازال يرى أن التعديل الأخير الخاص بالصحافة كارثة، و لم يحدث أي تحسن في أوضاع ضمانات حماية حرية الصحفي، بل على العكس، وكل ما تم تغييره هو إلغاء الحبس فيما يتعلق بالذمة المالية أما غير ذلك فمازال الحبس قائما بحكم الثلاثين مادة الواردة في القانون، بالاضافة للمواد التي تقيد حق الأفراد والجامعات في إصـدار الـصحف. وكـذلك مشكلة حرية الحصول على المعلومات وتداولها ، حيث لا توجد حريات فكرية ولا حرية صحافة بدون حق الصحفيين وغير الصحفيين في الحصول على المعلومات كل هذا يتم في مشهد خلفيتـه يرسم ملامحها حالة الطوارئ الممتدة منذ اكثر من ربع قرن ، فرغم أنها لم تستخدم بشكل مباشر في تهديد الصحفيين وحرية الصحافة على مدى تلك السنوات إلا مع الأستاذ "عـادل حـسين" والدكتور "محمد حلمي" رحمهما الله، إلا أن حالة الطوارئ أشاعت مناخًـا قـاتلاً للحريـات الصحفية والسياسية فرغم ما هو ظاهر على السطح من مساحات واسعة لحرية الصحافة تـصل أحيانا إلى حد التجاوز والقذف والسب في رموز أو قيادات أو مسئولين كبار في الدولـة إلا أن

هذا لا يعبر عن حرية حقيقية يتمتع بها هذا المجتمع، بمعنى أن هذه الحرية لا تمثل قوة سياسية أو اجتماعية حتى الآن، ولا تمثل تأسيسا لفكر ديمقراطي قادر التغيير أو الإصلاح ؛ حتى أن الكثير ممن يكتبون أو يتكلمون بحرية شديدة في الصحف لا يحملون فكرًا تأسيسيًا لتأسيس مجتمع ديمقراطي يقدم تصورًا شاملاً للمستقبل أو للتغير الجذري لهذا المجتمع، الحرية المتاحة هي مجرد نوع من الفضفضة التي قد تحدث جلبة في المجتمع، أيضا حتى هذه المساحة من الحرية المتاحة في الصحف خاصة القومية ترتبط بتوجهات وشخصية رئيس التحرير.

والخلاصة أنه رغم النص على حرية الفكر والمعتقد في الدستور المصري (م ٤٧)، ورغم أن القانون المصري الحديث والقضاء المصري الحديث قد نشأ في سياق تيار ليبرالي عام، إلا أن الطابع القانوني والقضائي فيما يتعلق بحرية الفكر ما زال طابعاً محافظاً خاصة إذا تعلق الأمر بثوابت المعتقدات الدينية أو بحرية المؤسسات الفكرية في الإبداع والبحث في مجال الإنسانيات، وهو أمر لا تعلق جريرته في رقاب القانون وحده وإنما في رقاب المناخ الثقافي العام الذي يحكم المجتمع بأكمله بمن فيه رجال القانون والقضاء. فالقيود القانونية التي تتعلق بالحرية الفكرية في النهاية قيود محدودة ولا تفسر عمق الأزمة التي نتحدث فيها. فعلى سبيل المثال الممارسات المشينة التي ترتبط بكيفية اختيار العمداء ليس هناك أي سبب أو مبرر قانوني لها. أن أحد أهم مصادر المشاكل الكبرى التي تواجه الحرية الفكرية والتي تتضمن الحرية الأكاديمية هو نمط علاقات القوى، و الذي يفرض أشياء وممارسات وقرارات ومواقف بدون أي سند من القانون، نموذج هذا رفع كتب "نصر أبو زيد" من مكتبات جامعة القاهرة، ورفع عدد من أهم المراجع العالمية الهامة جدًا من مكتبة الجامعة الأمريكية، هذه الممارسات لا تستند إلى أي قانون، مثل ممارسة التعذيب في مصر، فهناك علاقات قوى هي التي تسمح بكل هذه التجاوزات وهي التي تحميها وتحمي أيضًا من يرتكبها من المسائلة، نفس المسألة بالنسبة لدور المؤسسة الدينية في ما يتعلق بحرية الفكر، فهناك بعض المواد القانونية ولكنها لا تفسر حجم التوغل لدور المؤسسة الدينية فيما يتعلق بحرية الفكر، فليس هناك أي سند قانوني يسمح لشيوخ الأزهر يقومون بمصادرة الكتب. النص الذي يبيح حق الضبطية القضائية يقصرها على طباعة المصاحف المزورة أو كتب الأحاديث النبوية المزورة، ولكن كل التفسيرات التي تم تداولها في وسائل الإعلام من أعضاء في مجلس البحوث الإسلامية بما فيهم الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية مدت نطاق حق الضبطية القضائية لكل الأعمال الفكرية بدون استثناء، ولم يخرج عن هذا الموقف إلا الدكتور"عبد المعطي بيومي" الذي وقف علنًا ضد هذا القرار لوزير العدل، في هذا السياق هناك سؤال يطرح نفسه،

هناك مواد في قانون الأزهر والنص الأخير الخاص بالضبطية القضائية والذي يتكلم عن مكافحة تزوير القرآن يوحي لمن يقرأ هذه النصوص أن في مصر ظاهرة خطيرة،ترتبط بتزوير المصاحف، في حين أن الصحف لم تشر إلى حادثة واحدة من هذا القبيل منذ سنوات طويلة، بينما التشدد في هذا الأمر وتخويل البعض لحق ضبطية قضائية يفترض أننا أمام عملية تكاد تحدث بشكل يومي، وهو الشيء غير الصحيح.

إن نصوص الدستور وحدها لن تحمي المفكرين في ممارسة حريتهم الفكرية، ولكن إشاعة الثقافة الليبرالية في المجتمع هي الدرع الواقي للحرية. وهذا لا ينفي أن نصوص القانون المصري تحتوي كثيراً من المواد التي تعتبر سنداً لأعداء الحرية في العصف بها، سواء في قانون الجامعات بالنسبة للحريات الأكاديمية، أو قوانين الأحوال الشخصية التي تحيل إلى آراء ترجع إلى القرن الثالث للهجرة، أو في قانون العقوبات والقوانين الخاصة التي تعاقب على خلجات النفس وهمسات الفؤاد.

الفصل الرابع
الأطر المجتمعية للحريات الفكرية والأكاديمية

كان السؤال النهضوي العربي خلال القرن التاسع عشر يدور حول " لماذا تقدم الغرب و لماذا تخلفنا " , و بعد ما يزيد عن المائة عام , تغير السؤال النهضوي ليصير " لماذا يتقدم الجميع بينما نحافظ نحن على تخلفنا ".... و للرد على مثل هذا السؤال لا يمكن لأي باحث أمين أن يتجاهل إشكالية العوامل الثقافية و دورها في إعاقة الكثير من قيم الديمقراطية و في مقدمتها قيم حرية التعبير.

فهذه المنطقة من العالم , برغم تباينها في العديد من الجوانب ابتداء من شكل النظام السياسي (نظم جمهورية- نظم ملكية) , إلى مستويات الدخول (خاصة بين دول الخليج و باقي الدول العربية) , إلى التركيبة الديموجرافية , إلا أنها تتفق في أنها مازالت عصية إلى الآن على أية تجربة تحول ديمقراطية حقيقية , و في مثل تلك المعادلة يظهر العامل الثقافي بشدة عامل مفسر أساسي و ليس وحيد لهذه الممانعة العربية للتحول الديمقراطي.والتي أولى مظاهرها حرية التفكير

فرغم أهمية كل الحريات، اجتماعية وسياسية واقتصادية ومدنية، لتحقيق الوجود الإنساني للإنسان، إلا انه يمكن اعتبار الحرية الفكرية زهرة الحريات، وتجسيدًا لها، فالحريات الأخرى لا تكتمل إلا بها، ولا تكتمل الحرية الفكرية و"تتعذر" إلا بضمان الحريات الأخرى. وكما ذهب "أبو حيان التوحيدي" في المقايسة رقم ٤١ "الفكر من خصائص النفس الناطقة، والنطق في النفس يتصفح العقل بنور ذاته" وهي مقولة تدعمها شواهد تبلور وتأجج النشاط العقلي الإنساني، ووصوله إلى إبداعاته المتنوعة والمتصاعدة تجددًا وإضافة. فإذا كانت غرائز وحاجات كثيرة تضغط على الجسم والنفس، فالفكر دومًا يسبق إشباعها، ويبدع في الأساليب المستجدة لتحقيق هذا الإشباع. وإن المتأمل في أهم "شفرات" العولمة، خاصة منها: إنتاج المعرفة، وإنتاج الميزات التنافسية Competitive Advantages، سيجد أن انطلاقها يأتي بالأساس من الحرية الفكرية. ولأن الحرية الفكرية منتج اجتماعي تحدده خصائص البنية الاجتماعية في مرحلة تاريخية بعينها من مراحل تطورها، فهي أيضًا ليست مقصورة على فئة أو جماعة من جماعات المجتمع دون غيرها، ولو كانت تلك الجماعة هي محترفي الفكر والمشتغلين به. ذلك لأن الحرية الفكرية لكل المواطنين ضرورة حتى في أدق تفاصيل حياقم اليومية وأكثرها خصوصية وربما أكثرها حساسية، كما هي

ضرورية في حياتهم العامة بكل أصعدتها. إن انتشار "الحرية الفكرية" قيمة وغاية وحقًا من حقوق الإنسان هو الضمانة الأساسية لتجذرها وانتشارها مجتمعيًا، لتكون معيارًا من المعايير المحددة للتصرفات والأفعال وأنماط السلوك. وفي تقديرنا أن جانبًا كبيرًا من شواغل الصراع المجتمعي السياسي والاقتصادي والثقافي، وحتى الأسرى، كانت الحرية الفكرية هي القاسم المتقاطع معها جميعًا. وعند مستوى أولي لتحديد معنى "الحرية الفكرية" وفهم أبعادها يمكن رصد مجموعة من الاستخلاصات النظرية المستندة إلى الواقع الاجتماعي التاريخي لتطور المجتمعات الإنسانية، منذ أشكالها الأولية:

١ – أن الحرية الفكرية عند تفكيك وتأويل مدلولاتها المباشرة والرمزية تتضمن أمرين هامين يمكن تحديدهما على نحو عام في: حرية النشاط العقلي الإنساني، وحرية التعبير عن هذا النشاط وفق وسائط التعبير المختلفة التي تراكمت مع تطور أساليب التعبير الإنساني ويشتمل هذا على تحرير المنتجات الفكرية كافة، مباشرة ملموسة ورمزية.

٢ – أن حرية النشاط العقلي خاصة نشاط التفكير هي صيرورة متواصلة تبدأ بميلاد الإنسان وتطرد مع مراحل دورة حياته المتصاعدة، فتظل فاعلة متجسدة من مهد الإنسان إلى لحده.

٣ – أن حرية التعبير عن منتج التفكير وإن كانت حرية تنشأ بداخلنا، فقد كان وسيظل بداخلنا دومًا آخر، يقوي هذه الحرية ويدعمها، أو يعوقها ويكبلها. وهو آخر يقع بداخلنا بقدر ما يقع في خارجنا، في حقول البنية الاجتماعية ومجالاتها، العامة منها والنوعية، وذات الاستقلال النسبي منها عن بعضها، في الوقت الذي تتفاعل فيه جدليًا، فتنتج النوعي في العام المشترك وتنتج العام المشترك في النوعي المحدد ولكن حسب مدى استقلاله.

٤ – أن النوعي والمشترك بداخل عقولنا، وما يحدث خارجها، محدد بفضاء اجتماعي – حسب تعبير "بيير بورديو "– وهو تكوين اجتماعي اقتصادي Socio Economic Formation يجسد مرحلة بعينها من مراحل تطور المجتمع، ويحدد أسلوبه الإنتاجي Mode of Production أهم محددات الحقول والمجالات المجتمعية، باعتبارها نتاج توزيع الثروة – علاقات الإنتاج – وتوزيع السلطة – القوة والنفوذ.

٥ – أن الحرية الفكرية في ضوء ما سبق حقل نوعي لصراع المصالح، بين الحريصين على تكبيل هذه الحرية ومحاصرتها وبين أولئك الراغبين في إزاحة العقبات والمعوقات التي تحول دون تجسدها متواصلة ومتجددة.

٦ – أنه بقدر ما تتأثر "الحرية الفكرية" إيجابًا وسلبًا بحقول البنية الاجتماعية التي أنتجت أحوالها وتعمل على إعادة إنتاجها، في ضوء أنماط علاقات توزيع الثروة والسلطة، بقدر ما تتأثر بالحقل

النوعي للحريات كافة. فمن الصعوبة أن تنمو الحرية الفكرية وتزدهر، في عينة أو حق تشوه أو التباس الحريات الأخرى، الاقتصادية والسياسية والمدنية والاجتماعية والثقافية وكل ما يرتبط بحقوق المواطنة. إن هذا التوضيح يساعدنا في الكشف عن حجم ومدى وكثافة المؤثرات العامة والنوعية في الحرية الفكرية.

٧ – أنه وإن تخير بعض الكتاب اختزال الحرية الفكرية وجعلها مقصورة على من صناعتهم الفكر، فإن الفهم السوسيولوجي يرى أن تحقيق وصيانة الحرية الفكرية لكل مواطن ولكل فاعل اجتماعي، بغض النظر عن خصائصه الديموجرافية والاجتماعية والثقافية أو غيرها من الخصائص، هو ضمانة وضرورة لحرية الفرد والمفكر، وللأفراد كافة، ومن ثم تكون الحرية الفكرية غاية وقيمة مجتمعية مشتركة تدعم صنوف التفكير المبدع في كل أنماط النشاط الإنساني، وعندئذ يمكن تمييز المجتمع الحر في فكره، مبدع في نشاطاته.

٨ – أنه بدون الاستناد إلى مقاربة حقوق الإنسان Human Rights Approach، يصبح فهمنا للحرية الفكرية، ولغيرها من الحريات الإنسانية جزئياً. ومن ثم لا نصل إلا إلى حلول جزئية آنية تتبدد فاعليتها مع الزمن. ذلك لأن مقاربة الحقوق تدعم الحريات، وتجعل المسئولية الاجتماعية ضمانًا لكل نمط من أنماط الحرية، وأن كل حرية حق أصيل لكل مواطن وليست منحة أو خدمة، تقدمها سلطة الدولة ومؤسساتها لمتلقٍ سلبي عليه أن يسبح ويقدر ويتكيف مع ما يتيحه النظام القائم له. هذا وتلزم المسئولية الاجتماعية كل فاعل اجتماعي، بالعمل الدءوب، من خلال تعبئة مشتركة للأطراف المعنية بتدعيم واقع الحرية الفكرية، نحو المزيد من الاكتمال والتجدد المرغوب فيه.

الحرية وإشكالية الحداثة في مجتمعاتنا

مع أن التفكير والفكر كمنتج خاصية إنسانية وجدت ملازمة للبشر في كل التجمعات الأولية وعبر الأنماط التاريخية والمعاصرة للمجتمعات الإنسانية، إلا أن "الحرية الفكرية" كمسألة مجتمعية ومطلب ضروري لاكتمال صيانة حقوق الإنسان، ارتبطت بدخول المجتمعات لمرحلة التحديث وتأسيسها المتواصل للحداثة كطريقة في الحياة. فمقومات التحديث وشروط الحداثة أضحت كما لو كانت "مزود" الحرية الفكرية، ارتبطت بها على نحو جدلي أثرت علاقاته وعملياته كل منهما، الحداثة والحرية الفكرية. والسؤال الإشكالي الذي يفرض نفسه: كيف يمكن أن نحقق "الحرية الفكرية" في غيبة شروطها ومتطلباتها الأساسية. نحن مجتمع ظاهره حداثي – الملبس، بعض مفردات اللغة، اقتناء منتجات تكنولوجية، السكن، وسائل اتصال – وتقليدي قيمًا وتفضيلات

وفي طرائق التفكير ومرجعياتها، وطبيعة السلطة وتبعاتها. وحتى يتضح لنا عمق هذه الإشكالية، سنأتي ببعض من أهم خصائص التحديث والحداثة. وبمقارنتها بما هو عليه حال مجتمعنا، سيتضح لنا حجم التحديات التي علينا التعامل معها لنمهد طريقًا نحو "الحرية الفكرية ،فالحداثة عملية ثورية تقتضي تغييرًا كليًا وجذريًا في أنماط الحياة البشرية، و هي عملية مركبة ومعقدة لا يمكن اختزالها في عامل أو بعد منفرد، سياسي فقط أو اقتصادي فقط، أو ثقافي فقط أو اجتماعي فقط. وتتضمن مكوناتها الأساسية على أقل تقدير، تطوير قوى وعلاقات الإنتاج، بالمعنى الفكري ولقيمي والسلوكي وفي الحراك والتمايز الاجتماعيين وتجسيد العلمانية لتحرير العقل، وتوسيع وسائط الإعلام، وتطوير التعلم والثقافة والتوسع في المشاركة السياسية. لهذا فالحداثة مقاربة منهجية أقرب ما تكون إلى كل متماسك، من المهم أن تترافق عناصرها معًا. إن عقد مقارنة من خلال إطلالة سريعة على نمط المجتمع التقليدي (كالذي نعيشه)والمجتمع الحديث يتبين لنا أن:

أ – المجتمع التقليدي تتمفصل فيه أنماط إنتاج ما قبل رأسمالية حيث يمتزج فيها إنتاج الكفاف بالإنتاج العائلي المعيشي، بإنتاج سلعي صغير، وبعض علاقات إنتاج رأسمالية، أما المجتمع الحديث، فيعيش تنوعًا في الإنتاج وتنافسية، ومجتمعًا مدنيًا فاعلاً وممارسات ديمقراطية... إلخ.

ب – إنسان المجتمع التقليدي أكثر تواكلاً وميلاً للإذعان والاعتماد على الحكومة، وعيه زائف ومنقوص – محصلة لعوامل تاريخية ومعاصرة – وقدرة الإنسان على التغيير والرغبة فيه محدودة. وهي خصائص مكتسبة تكاد تكون نقيضًا لإنسان المجتمع الحداثي الذي يعي ضرورة التغيير ويرغب فيه، ويسارع إلى المشاركة في حدوثه وتوجيهه.

ج – وعند المستوى الفكري يتميز إنسان المجتمع التقليدي، باعتماد معرفته على الخبرة الماضية وعلى الأساطير وندرة التفكير في المستقبل والتسليم بالواقع المحيط. عكس إنسان المجتمع الحديث الذي يحيط به تراكم معرفي حول مختلف جوانب الحياة، وتنتشر معرفته عبر التعليم ووسائل الاتصال، يعتمد التفكير العلمي فيكون العلم لديه ثقافة.

د – روابط إنسان المجتمع التقليدي عائلية وقبلية محملة بعصبية عاطفية، علاقاته هرمية وسلطته أبوية بدءًا من الأسرة إلى مؤسسة الحكم، أما إنسان المجتمع الحديث، فروابطه مصلحية ومدنية ومهنية وسياسية، علاقاته شبكية.

في ضوء هذه المقارنات بين أنماط تقليدية إنتاجًا وفكرًا وسلوكًا، وبين متطلبات الحرية الفكرية التي تتطلب: تفكيرًا علميًا، وممارسة فعلية لحقوق الإنسان، وعلاقات شبكية، وانتماءات مدنية، كيف يمكن لنا ضمان ممارسات فعلية للحرية الفكرية تتجاوز خطابات الأماني والشعارات.

هذه هي الإشكالية الحقيقية أو المعوق الأساسي وراء غياب وممارسة الحرية الفكرية وهي الإشكالية التي تحتاج إلى معالجة شاملة وجذرية للإشكالية.وهو ما لن يتم إلا بتتبع المعوقات البنيوية بمختلف تجلياتها لإمكانيات التحديث وبالتالي لممارسة فعل الحرية الفكرية ولعل أهم هذه المعوقات:

اولاً:أوضاع الأسرة المصرية والنفي المبكر للحرية الفكرية

تكاد تكون الأسرة المصرية صورة مصغرة لكل ما يطرأ على المجتمع المصري من تغيرات وتحديات ومخاطر وفرص، فهي عدسة مجمعة لكل ما يحدث في الفضاء المجتمعي بكل حقوله ومجالاته أو أنساقه الفرعية، وهي في الوقت نفسه فرصة مبكرة لما يسعى النظام القائم إلى إعادة إنتاجه. ولهذا يحق القول بأنه كما يكون النظام الاجتماعي، بأبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، تكون الأسرة. فالسلطة في الأسرة المصرية، تكاد تتقارب وتتشابه مع السلطة على مستوى المجتمع، من حيث المفاهيم والتصورات والأهداف، أو قل المصالح المراد تهيئة شروط تكريسها. ولهذا حرصت كل الدساتير المصرية / والعربية بلا استثناء أن تُحمل قواعد وتشريعات تكوين الأسرة واستمرارها قواعد وتشريعات استمرار السلطة في المجال العام.

حقيقة طرأت على الأسرة المصرية تغيرات، تفاوتت وفقًا للموقع الطبقي للأسرة ووفق محيط المجتمع المحلى ريفًا كان أو حضرًا، أو عشوائيًا (وما أكثر العشوائية في مصر، فكرًا ومؤسسات وبناءا"، وتعاملًا مع التحديات والمشكلات) غير أن ثمة تغيرات حدثت في الأسرة المصرية تكاد تكون مشتركة على مستوى التحليل العام وعلى مستوى الأسر المصرية، سنشير إلى الأكثر منها ارتباطًا بموضوع دراستنا:

١ – طرأ تغير على حجم الأسرة المصرية من حيث عدد أفرادها، نتيجة لتأخر سن الزواج، لدى الذكور والإناث وإن كانت النسب في الحواضر أعلى منها في الأرياف. فقد وصل العمر عند الزواج الأول لدى الذكور ولدى الإناث بمتوسط عام ٢٠ عامًا ووصلت نسبة الإناث اللاتي لم يسبق لهن الزواج إلى ٤٦% في الفئة العمرية ٢٠–٢٤ عامًا حسب بيانات تقرير التنمية البشرية الدولي ( )ولهذا انخفض معدل الخصوبة لدى المرأة المصرية في الفئة العمرية من ١٥ – ٤٩ عامًا من ٤,٤ ما بين ١٩٨٦–١٩٨٨ إلى ٣,٢ عام ما بين عاما ٢٠٠٠–٢٠٠٣) (D.H.S: 2003: 17).

غير أن هذا التغير في الحجم، لم يحول الأسرة تحولاً كاملاً من النمط الممتد الأبوي، إلى النمط البسيط. فرغم سكنى الأبناء المتزوجين بعيدًا عن أسرهم – اضطر بعضهم للسكن مع الأسرة نتيجة لارتفاع تكلفة الزواج وأزمة الإسكان – إلا أنهم نقلوا معهم السلطة الأبوية العمومية القائمة على العمر والنوع الاجتماعي، والعوامل الاقتصادية، فلا يزال أرباب الأسر الجديدة يرتبطون ماديًا – نسبيًا – بأسر آبائهم ( )، وإذا كان قد حدث بعض التعديل في السلطة حيث اتسعت نسبيًا ليشارك فيها على نحو فعال الأبناء والبنات الأعلى تعليمًا والأكبر دخلًا مقارنة بأعضاء الأسرة الآخرين كما شاركت فيها الأمهات اللائي هاجر أزواجهن إلى خارج المجتمع المحلى، سواء هجرة داخلية أو خارج حدود البلاد، إن هذا التعديل لم يخرج بعد من إسار البطريركية التقليدية، ومن ثم وسمها البعض بأنها أبوية جديدة لا تختلف في فلسفتها وقيمها عن الأبوية التقليدية القائمة على الأمر والنهى من قبل الأكثر قوة ونفوذًا ماديًا على مستوى الأسرة ( )وهى أوامر ونواهٍ يكثر ويتكاثر فيها إصدار الأوامر الممزوجة باللاءات (لا) الموجهة للآخرين.

٢ – يدلل كثير من البحوث التي أجريت على الأسرة المصرية، أنه تغيب عنها فرص التدريب على التفكير الحر والحوار بين أعضاء الأسرة، واحترام الآخر، بل إن عددًا غير قليل من الأسر تحذر أبناءها من الانخراط في العمل السياسي، أو حتى العمل التطوعي، لغياب ثقافة المشاركة على مستوى المجتمع. ولقد عزز من هذا غياب أحد الأبوين أو كليهما لفترات طويلة خارج "دار الأسرة" إما انشغالًا في العمل أو الهجرة، وباتت بعض الأسر عبر الطبقات كما لو كانت مؤسسات "إيواء ليلى"، يغلفها الصمت الذي دعمه وأحدثه ثقافة الفرجة والصمت أمام أجهزة التلفزيون. ( )وفي إطار الطبقة الدنيا، خاصة الفقراء منها، يقضى الأبناء غالبًا وقتًا مطولاً في العمل خارج دار الأسرة، في الحقول وفي الورش وفي أعمال البيع وغيرها. أما أعضاء الطبقة الوسطى فتتباعد مواعيد لقاءاتهم اليومية، اللهم في العطلات، ولم يعد أفراد الأسرة يجتمعون لتناول الطعام إلا في ظروف نادرة. وهناك عدد كبير من الآباء، ينشغل بعمل أول وثان وربما ثالث، وكذلك بعض الأمهات، وتتباعد أوقات الأبناء إما بسبب ذهابهم لأعمالهم، أو داخل مؤسساتهم التعليمية. وبهذا انحسر وقت التعامل اليومي بين أعضاء الأسرة، لصالح مشاهدة التليفزيون أو الإنترنت، أو مع الأقران على الأرصفة ونواصي الشوارع، ومن ثم مالت القيم الأسرية نحو الفردية الممزوجة بمقادير من الأنانية والمادية أو المصلحة الشخصية.

٣ – صدرت السياسات الحكومية، العامة والقطاعية، وبالتالي مؤسسات الدولة، إخفاقاتها إلى الأسرة. فإخفاق النظام التعليمي جعل الأسرة تقوم ببعض أدواره، إما بتدريس أحد الأبوين للأبناء وإما اللجوء إلى الدروس الخصوصية التي تستقطع كمًّا لا بأس به من دخل الأسرة،

واللافت للنظر هو انتشار هذه الظاهرة في الأرياف والحواضر ومن مختلف الطبقات ( ) كما أسهم إخفاق الاستثمار الاقتصادي في توليد فرص العمل إلى تزايد البطالة السافرة بين المتعلمين، تعليمًا متوسطًا وجامعيًا من ناحية، ونتيجة لانفصال مخرجات التعليم عن احتياجات أسواق العمل من ناحية أخرى. وأفضى ارتفاع الأسعار والتضخم إلى تآكل الدخول ومن ثم تزايد أعداد الفقراء وفق مؤشر الدخل، ووفق مؤشرات الحرمان البشري أيضًا ( )ولا يعقل والحال هذا أن توجد فرص لحرية التفكير في سياق ركام المشكلات وانسداد أفق الفرص المجتمعية.

٤ – لقد أضحى التباعد واختزال التواصل بين أجيال الأسرة أحد أهم ملامح التغير في الأسرة المصرية، والتي يضاف إليها ويتفاعل معها اتساع الهوة المعرفية القيمية واللغوية بين الأجيال، وبالتالي انحسار فرص التعبير والحوار داخل الأسرة. وإذا كان البعض رأى أن فتور هذا التواصل قد يفسح المجال للتحرر النسبي من الأبوية الصارمة القاهرة للتفكير، فإنه يعرض أعدادًا من المراهقين والشباب خاصة لمؤثرات أخرى، يدلل عليها أن بعض الآباء قد عرفوا متأخرًا أن لديهم ابنًا مدمنًا للمخدرات، أو دخل عالم التطرف الفكري والديني، وهي مخاطر تؤثر على حرية العقل ونشاطه، ومن ثم الحرية الفكرية.

ثانيًا: التعليم يصادر حرية التفكير

في ضوء عدد من الدراسات المهمة التي عنيت بقضايا التعليم، وتناولت ضمن اهتماماتها العملية التعليمية في بعدها الرسمي المؤسسي، يمكن استخلاص عددٍ من الملاحظات المهمة حول دور التعليم في إعداد المتعلم لحرية التفكير. وقبل أن نأتي بالملاحظات نذكر أن من تتاح له فرص التعلم يقضي خلالها إذا قدر له مواصلتها حتى المرحلة الجامعية حوالي ثمانية عشر عامًا كمتوسط تقريبي، وهو ما يساعدنا على فهم عمق تأثير العملية التعليمية في فكر وقدرات وقيم المتعلم( ).

١ – أن سياسات القبول بجميع مراحل التعليم، لا تخضع لأي اختيار من قبل المتعلم، ولم توجهه نحو التعليم الأكثر تنمية لقدراته ومهاراته، فالقبول مفروض وفي عمر محدد وفي مكان محدد. وإذا كان الأغنياء والموسرون تتسع أمامهم فرصة الاختيار مقارنة مع غيرهم، كالاختيار من بين تعليم حكومي أو خاص أو أجنبي، فإنه لا توجد فرصة للاختيار أمام الآخرين، حتى أن بعضهم يضطر إلى الالتحاق بتعليم تتلاءم فرصه مع القدرات المادية المحدودة كما هو الحال لدى أبناء أسر غير القادرين.

٢ – أن المعرفة التي تقدم للمتعلم في جميع مراحل التعليم، بما في ذلك حتى التعليم الجامعي العام، تختزل في أشكال وصيغ جاهزة في كتب مفروضة بلا اختيار – الكتاب المدرسي – الكتاب

الجامعي – تنقل إلى المتعلم في نصوص جامدة عليه أن يحفظها في ذاكرته، وبالتالي اختزلت شخصية المتعلم من حيث هو قدرات مبدعة وإمكانات عقلية لتكون مجرد ذاكرة وظيفتها الحفظ.

ويترتب على هذا من منظور تنمية القدرات على التفكير، ناهيك عن تحرير هذا التفكير ما يلي:

أ – تعد المتعلم ليكون "راوياً" وليس صاحب رأى، يخشى الخروج على النص خشية العقاب أو الرسوب. لقد انعكس هذا حتى على الكتابات والبحوث التاريخية العربية فجعلها كما ذهب "عبد الله العروي" في عمله "العرب والفكر التاريخي" بحوثًا روائية قصصية، وقد يرتبط هذا بتراث متراكم عبر العصور، أثر فيه التراث المنقول – خاصة الأحاديث النبوية – في فكر المتلقي. وهو ما يسمى في ثقافة الكتاتيب "بالعنعنة" أي نقلًا عن فلان وعن فلان ثم فلان أنه قال وهكذا.

ب– تقديس النصوص التي يتلقاها المتعلم، وهو ما يجعل المتعلم أحادى الجانب أو البعد كما ذهب "هربرت ماركيوز" في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، أو كما يشيع في تراثنا الشعبي قول مفاده أن المتعلم كالذي يدور مع ساقية الري معصوب العينين، أو كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ.. والماء فوق ظهورها محمول". وإيجازًا لهذا يفضي التعليم إلى توقيف القدرات العقلية في النص لحفظه، دون اعتبار حتى لأي نص آخر.

ج – لا يخفي على المتأمل لواقع الحفظ والتلقين والالتزام بالنصوص ما يمكن أن يترتب عليه من تعصب للنص وتعصب للجماعة المتشيعة له، وتلك بذرة من بذور التطرف الفكري.

ح – تبعد المناهج الدراسية المتعلم عن الواقع حيث التركيز على المجرد أكثر من الملموس، وأحيانًا المنقول من سياقات اجتماعية وثقافية مغايرة لثقافة المتعلم وعلاقاته الاجتماعية. وهو ما عبر عنه "حامد عمار" عندما ذكر ما لاحظه أحد التلاميذ عند مقارنتهم بين "حمار الوزارة وحمار القرية"، ويقصدون هنا الحمار الواردة صورته في الكتاب المدرسي. وعبر نسج بعض خيوط "غربة" المتعلم عن واقعه فإن المقررات الدراسية، تقدم للمتعلم معرفة مجزأة ومجتزأة، متباعدة عن بعضها، فتفقد المتعلم العلاقات بين الموضوعات والقضايا والظواهر، وبين النظر والعمل، فيأتي فكر المتعلم مجزأ – وآنيًا، وهو ما يفسر نسيان المتعلم لما لقن في العام السابق مباشرة، فضلاً عن تنمية فكر وعلاقة سلبية بالواقع الحسي المعاش للتلميذ.

٣ – تعتمد عملية التلقين – التدريس – على العلاقة الأبوية البطريركية بين المعلم المتسلط، والمتعلم الخاضع الخانع. ويعزز هذا أساليب الثواب والعقاب التي يتبعها المُعلم: فالثواب للمطيع القادر على الحفظ والملتزم بأوامر المتعلم ونواهيه والعقاب لمن يسأل ويفكر، أو يبدو أقل انصياعًا لأوامر ونواهي معلمه.

٤ – غلبة سياق مناهض للحريات ومقيد لها، خاصة في المرحلتين الثانوية والجامعية، وهما من أهم مراحل إعداد المتعلم إلى مرحلة النضج، والانتقال إلى المشاركة المجتمعية. فالتدخلات الأمنية معروفة للجميع، سواء في اختيار الإدارات الجامعية – العمداء بالتعيين بعد أن كانوا بالانتخاب، ومن ثم خضوع هذا الاختيار لانتماءات أيديولوجية أو علاقات مصالح أو علاقات نسب وشلل بعينها – أو في انتخابات طلاب الاتحادات الجامعية. ورغم تعالي الأصوات للحفاظ على إبعاد الطلاب عن العمل السياسي الحزبي، فقد استطاعت الجماعات الإسلامية أن تمارس عملها داخل الجامعات بشكل، أفضى إلى مزيد من التعصب والانقسامات بين الطلاب والطالبات داخل الجامعة. لقد بين أحد منشورات جماعة ٩ مارس المعنية باستقلال الجامعات في عددها الصادر عام ٢٠٠٣، عشرات المواقف المحجمة لحرية التفكير وحرية التعبير والحرية الأكاديمية، وكيف أن بعض بحوث الماجستير والدكتوراه رفض تسجليها، حيث تم تأويلها وقبل إنجازها، أنها تمارس نقدًا للنظام القائم.

٥ – تقوم الإدارة التعليمية من الابتدائي وحتى الجامعة، على إدارة مركزية فوقية بطريركية، ترسل قراراتها في شكل نصوص إلى الأدنى ثم الأدنى، والانصياع لها، والتكيف معها، وهو توجه من شأنه محاصرة كل محاولة لمبادرة بفكرة جديدة أو رأى مغاير، فيصبح الكل كما لو كانوا "صورًا" كربونية، تختلف فقط في حجم تكبيرها، ما بين الابتدائي وحتى الدراسات العليا.

٦ – تبتعد العملية التعليمية تمامًا عن أي اهتمام "بالمواطنة" حقًا وممارسة، وعن التدريب على المشاركة سواء الصفية أو اللا صفية.

٧ – وإضافة إلى كل ما سبق فإن التعليم يعيد إنتاج التمايزات الاجتماعية: تعليم للأغنياء – الخاص والأجنبي – وتعليم للفقراء – الحكومي خاصة الفني والأزهري – وبين الذكور والإناث – مدارس ومعاهد وكليات للإناث، تخصصات للتمريض والاقتصاد المترلي والطفولة، باعتبارها إعدادًا للمرأة الدور الأساسي والوحيد لها داخل جدران دار الأسرة.

ثالثا: تدين المجتمع و تكفير الفكر

المصري تاريخيًا، عاشق للدين والتدين، مولع بهما ولهذا كان من أقدم البشر الذين عندما لم يجدوا لديهم دينًا، ابتدعوا هذا الدين، فعبدوا نهر النيل وقرص الشمس ووصلوا إلى توحيد إخناتون قبل غيرهم، ودخل قسم منهم في المسيحية ثم في الإسلام. ولهذا فالمصري من بين أكثر الشعوب إدراكًا لأهمية الدين في حياته اليومية، حتى بات من أهم مصادر تشكيل هويته الحضارية.

وعندما نتحدث عن التدين، لا نقصد الدين المرسل ولا النصوص الدينية، فلها المتخصصون فيها، وإنما نقصد النمط – أو الأنماط السائدة في الوعي الديني. والذي يقصد به على نحو إجرائي بسيط كيف يفهم الناس الدين وكيف يخضعون لتوجهاته وأوامره ونواهيه في حياقم اليومية، في ضوء معارفهم بشأنه، وتصوراقم له، ومواقفهم منه، وسلوكهم أو تصرفاقم المرتبطة به.

وتدلنا الأدبيات السوسيولوجية النظرية والإمبريقية، أن حالة الوعي الديني في زمن محدد أو مرحلة بعينها من مراحل التطور الاجتماعي الاقتصادي، هي نتاج لمحصلة خصائص وعلاقات وتفاعلات البنية الاجتماعية، بتناقضاقا وصراعاقا. وهى خصائص تتحد بموقع البشر، أفرادًا وجماعات وفئات من توزيع الثروة والسلطة، وعلى نحو أكثر تحديدًا توجهات واختيارات المضمون الطبقي لسلطة الدولة ومؤسساقا الأكثر تأثرًا وتجسيدًا لمصالح هذا المضمون.

ولكي نستخلص أهم ملامح الوعي الديني السائد والمهيمن في المجتمع المصري، يمكن التركيز على مجموعة من المصادر الأساسية التي أسهمت في تشكيل هذا الوعي. ومع أن تلك المصادر متفاعلة واقعيًا فتنتج تركيبًا لمضامين الوعي الديني، فإننا سنميز بينها بقصد الفهم والتحليل:

١ – لأن الحكم Governance عندما يفتقر إلى مشروعيته السياسية والمدنية فهو غالبًا ما يلجأ إلى الدين ليوظفه في اتجاه دعم وتأكيد استمراره، ومن ثم يقتطف من الدين دلالات رمزية لدعم هذا الاستمرار، وفي الوقت نفسه التأثير في وعى الناس خاصة العامة وبدرجة أكبر والخاصة كلما كان ذلك ممكنًا، لتأسيس وعى مجتمعي موات للحاكم والحكم ومؤسساته. ولهذا – ولدواعٍ أخرى – عندما "ركب السادات" على كرسي الرئاسة حرص على طرح شعار دولة العلم والإيمان، وكثيرًا ما كان يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة في خطاباته، كما حرص على نقل شعائر المساجد التي يصلي بها عبر شاشات التلفزيون ووسائل الإعلام الأخرى.

كما حرص "السادات" وفي السنوات الأولى من حكمة على تأسيس جماعات إسلامية بالجامعات المصرية، لخطورة وأهمية هذه المرحلة في تشكيل وعي الشباب، سعيًا منه لمحاربة الاتجاهات المعارضة الأخرى، اليسارية والناصرية والتي مثلت له قلقًا سياسيًا منذ عام ١٩٧٢ وهو العام الذي عرف في الفلكلور السياسي "بعام الضباب". وأتيحت فرص غير عادية لنمو هذه

الجماعات التي برزت منها قيادات ذات أدوار بارزة في شارع الإسلام السياسي المصري، أحدثت انقسامًا واضحًا بين شباب الجامعات وظفت فيه عناصر تمويل مختلفة المصادر، لنشر فكرهم عبر الإعلام وأشرطة الفيديو والكتب الدينية وغيرها. وبرز بين الطلاب، ذوو اللحى والملبس الباكستاني والمحجبات وأحيانا المنقبات.

٢ – أسهمت الهجرة الواسعة للمصريين، خاصة من الطبقتين الوسطى والعاملة، إلى بلدان الخليج العربي منذ عام ١٩٧٥، والذي وسع منها سرعة دورالها باعتبارها هجرة مؤقتة غالبًا، ممزوجة ببعض "الإشعارات" المحددة المدة، فما بين كل خمسة إلى ست سنوات، كان هناك ربع المعلمين وربع أساتذة الجامعات. والمهم في أمر هذه الهجرة من منظور الوعي الديني ما يلي:

أ – مجاراة أعداد غير قليلة من المهاجرين وأسرهم للطقوس والشعائر الدينية في بلدان الخليج، والتي يجنح معظمها نحو الوهابية المحافظة، وكانت هذه المجاراة أحيانًا لكسب رضا وود الآخر الخليجي، لضمان الاستمرار في العمل هناك أو لقناعة.

ب – تأثر أبناء المهاجرين الذين تمرسوا – بالمدارس الخليجية – بالمقررات الدينية وهي مقررات متعددة في نصوصها وفي كتبها، فضلاً عن تفسيراتها التي لا تخلو من سلفية.

ج – توظيف بعض الشباب المهاجر إلى بعض البلدان العربية بعد إعداده في الحرب الأفغانية في مواجهة السوفيت وأضحت أعداد منهم قيادية وعاملة في تنظيمات إسلامية، منها – مثالاً لا حصرًا – تنظيم القاعدة.

د – بروز اتجاه متنامٍ لما سمي "بأسلمة العلوم" شارك بنصيب كبير فيه أساتذة جامعات مصريون، ونشرت كتابات لهم تحت مسميات الاقتصاد الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي، ومناهج البحث الإسلامي، والطب النبوي وغيرها.

هـ – نقل أعداد من المصريين، سواء خلال العطلات أو انتهاء الهجرة أو الإعارة، طقوسه معه، الملبس، اللحى، الحجاب وأحيانا العادات الاستهلاكية وعادات الطعام.

و – أقام بعضهم جسرًا بين شركات توظيف الأموال وما سمي بالبنوك الإسلامية وتحويلات المهاجرين المصريين.

ز – ظهرت شركات إنتاج فني (تلفزيوني) خليجي استقطبت مجموعة من الفنانين، وبدأ بعض المنتجين المصريين ينتجون أعمالًا فنية مشروطة بقواعد وأسس أرساها الموزع أو المنتج الخليجي، ومنها الاهتمام التدريجي بحجاب الفنانات، وألا ينفرد الرجل والمرأة في مكان ضمن سيناريو المسلسل، وألا يناقش العمل أفكارًا سياسية أو دينية أو جنسية.

٢ – دعم بعض الخليجيين للجمعيات الأهلية ذات الطابع الخيري شكلًا والديني مضمونًا، وبدأ بعض تلك الجمعيات، يفصل بين الذكور والإناث عند المشاركة، ويشترط الالتزام بزي تصوروه إسلاميًا ( ).

٣ – تفاعل مع سبق وأسهم في بلورته، مصاحبات السياسات التنموية المصرية، العامة منها والقطاعية، خاصة سياسة الخصخصة وإعادة التكيف الهيكلي مع الرأسمالية العولمية ما بعد الاحتكارية، فأحدث ذلك فجوات في فرص التعليم والتشغيل وإشباع الحاجات الأساسية، فزادت معدلات البطالة والفقر والتهميش، والإحباط وخيبة الأمل بين الشباب في الحاضر والمستقبل. وبالتالي أصبح من اليسير نسج سياق لاستقطاب الشباب نحو التعصب والتطرف الديني.

٤ – ويلاحظ على الخطاب الديني الرسمي في إجماله، أنه خطاب لا تاريخي، يهتم بالعادات والشعائر، ويحفل بتبرير التصرفات التي تنتج عن بنية القوة السياسية، وظهر في مواجهة هذا الخطاب، خطاب آخر استقطابي قدمه دعاة جدد وهو خطاب وإن كان لا يخلو من تبرير فهو يركز على الحلول الفردية للمشكلات ويستقطب الشباب من خلال العصا والجزرة، أو إن شئت فقل الترغيب والترهيب.. ووجد المتطلعون إلى الاسترزاق والتربح في إنتاج مثل هؤلاء الدعاة فرصة للتربح، مقابل ترويج أعمالهم، إن المهم في كل هذا هو إتاحة فرص لهيمنة وعي ديني سلفي، غيبي، ما ضوي يتجاوز الحاضر وينفي المستقبل، وعي نصي يكبل التكفير ويحاصر الإبداع بالإضافة إلى انه وعي ملتبس اختلطت فيه دلالات النصوص بالاجتهادات بالادعاءات والانطباعات، وبالرواية المنقولة التي حاربت الرأي.وكان من أهم تأثيرات وتداعيات هذا الوعي على حرية التكفير:

– مصادرة أعمال إبداعية، في الرواية والقصص والأفلام، فكم من فيلم صودر أو أدخلت عليه تعديلات أو حذفت منه مشاهد.. بدءًا بوليمة لأعشاب البحر".

– محاكمة كل صاحب فكر جديد، رؤى أنه مغاير أو مناقض للسلفية وعبادة النصوص القائمة ولعل في تجربة "نصر حامد أبو زيد" و"سيد القمني" وغيرهما أمثلة دالة على تكفير مثل هؤلاء، بل إقامة الحسبة على بعضهم.

– انتقال مظاهر هذه السلفية المتزمتة إلى مؤسسات التعليم، ومراكز البحث العلمي، بل أخذ بعض أساتذة الجامعات مواقف من طالبات غير محجبات، وطلاب لم يقنعوا أساتذهم بأنهم متدينون ورفض تسجيل بعض الرسائل الجامعية، قبل إنجازها بدعاوى دينية أو سياسية أو أنها تتعرض لموضوعات حساسة ذات صلة بالصحة الجنسية والإنجابية وختان البنات كما سبقت الإشارة.

– أسهم الإعلام الوطني وبعض الصحف القومية في إبراز طقوس وأفكار الوعي السلفي الصارم باحتفائه بالفنانات المحجبات والفنانين الذين اعتزلوا الفن.

رابعا: ثقافة سائدة معادية للحرية الفكرية

لا يمكن الفصل التام بين الثقافة الشعبية والثقافة الرسمية، إلا بقصد التحليل الذي لا يخلو من تعسف. فمن الصعب الفصل بينهما واقعيًا لأنهما متفاعلتان جدليًا، وتكاد تعيد الواحدة منها إنتاج الأخرى. ويمكن افتراض أن ثقافة العامة في الظروف المجتمعية الراهنة أكثر تأثيرًا في قيم الناس وتصرفاتهم من ثقافة الخاصة، نظرًا لتعثر جهود تطوير ثقافة الخاصة وتجددها، نتيجة للبيروقراطية التي تسود معظم مؤسساتها وغيبة رؤية شاملة لما يمكن أن نسميه بالتجديد الثقافي لتكون الثقافة بعدًا فاعلًا في المركب التنموي، الذي يضمن دعم التنمية وتحقيق تواصلها متجددة فضلًا عن دورها في تطوير وتعميق ثقافة المشاركة والمعرفة وحقوق الإنسان والشفافية والإتقان والتنافسية. إنه بوسع المتابع المدقق في أمر المركب التنموي المصري – إذا كان قائمًا فعلاً – ملاحظة أن كل بعد من أبعاده أو مكوناته يعمل بمعزل عن الأبعاد الأخرى وبمنأى عنها أحيانًا. فالخطط والسياسات التنموية تصاغ أو تكاد تعبيرا عن مصالح بنية القوة، والمصالح التي تتوخى تحقيقها، أكثر من صياغتها جميعًا، نحو الأهداف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية..الخ. والتي لم يقع حوار جماعي بين كل القوى الاجتماعية والسياسية لتحديدها وأيضًا "تحديد أكثر الأساليب والآليات قدرة على الوفاء بها في زمن تنموي محدد.

ومع الاعتراف بالاستقلال النسبي لحقل الثقافة عامة فإن هذا الاستقلال لا يعنى وجود قطيعة مع معطيات التكوين الاجتماعي الاقتصادي الذي توجد فيه، خاصة إخفاق مؤسسات التعليم والإعلام – نسبيًا – في تأسيس البعد العلمي في الثقافة، بل والعمل عكس هذا، حيث أسهمت في هيمنة وعي ديني سلفي واستقطاب غير عقلاني، وعى ارتبط وجوده بتواجد آليات متعددة للاستبعاد الاجتماعي Social Exclusion ومن ثم الانكفاء السياسي للبعض على وجوهه لتوفير حد أدنى من إشباع الحاجات المادية.

ولأن ثقافة الناس – قيمهم وأخلاقهم وطرائق تفكيرهم – تتحدد كما ذهب ابن خلدون بفرص الناس من المعاش، فإن الواقع المجتمعي المتغير المحمل بآليات الحرمان البشري وفقر القدرات، وفقدان الثقة بالنفس وانحسار الديمقراطية وغيره، يتيح استدعاء عناصر ثقافية جاهزة

من الماضي، أو من أي آخر، وهو استدعاء للتبرير، تبرير السيطرة والهيمنة، وتبرير الخضوع والتواكل. ولهذا ليس بمستغرب أن تتكرر بيننا الآن أفعال ومقولات ثقافية، أنتجت في فترات سابقة ومنها:

١ – العودة للماضي لإعادة إنتاج عصور الخلفاء الراشدين، وهي عودة لا تاريخية توجد استحالات لممارساتها، حتى وإن وجدت خطابات فوقية يتشيع لها الإعلام ويساهم فيها بعض المشتغلين بالفكر أنفسهم. ويدلل على هذا تزايد الكتب المسماة "بالتراثية" بمتوالية هندسية تطبع هنا وهناك، تباع بأسعار زهيدة وفيها يختلط الدين بالثقافة الغيبية بالأساطير بمصالح من يروج لها، أو على الأقل المتربح منها.

٢ – سطوة قيم السلبية واللامبالاة لغيبة ممارسات فعلية تدعم حقوق الإنسان، وقيم المساءلة، والشفافية، وقيم التفكير العلمي.

٣ – تكاد تكون الثقافة السائدة ذكورية أبوية الطابع عمودية مركزية في اتخاذ القرارات. وفق تصوراتها وقيمها والتي إن لم تكن سائدة فيستدعى من الماضي ما يبرر وييسر انتشارها.

٤– ثقافة تعمق تعميق وتعيد إنتاج التمايز الاجتماعي والبنية الهيراركية للمجتمع والتي تكاد تتمحور حول "الكبير كبير – أكبر منك بيوم يعرف أكثر منك بسنة(عام)... الماء لا يجرى في العالي – الفرن فرن ولو بنى في الجرن.. كل فوله – الفول – ولها كيال: ويعنى هذا عند فك رموزه وتأويل إشاراته ومفرداته، أن على العامة ألا تفكر، فهناك من ينوب عنها والأب: المعلم والمدير في العمل والحزب المسيطر، ورأس الدولة.

٥– سطوة التفكير الخرافي على اختيارات وتفضيلات وتصرفات قطاعات عريضة من المجتمع، ولا يستثنى من ذلك المتعلمون وبعض الصفوة المثقفة والصفوة السياسية المشاركة في اتخاذ القرارات وصناعتها.

٦– برامج ورسائل إعلامية محملة بالتفكير الخرافي، وبقدرات الجن والشياطين والوصفات الشعبية على العلاج والتداوي، لم يقتصر هذا على القنوات الفضائية الخاصة المصرية وغير المصرية، وصلت إلى حد لجوء صناع القرار إلى جلسات تحضير الأرواح للكشف عن مستقبلهم السياسي، وعلاقاتهم بخصومهم السياسيين، وهم غالبًا ليسوا من المعارضة.

٧–استدعاء المشاهير في عالم الفن والرياضة للحوار معهم واستشارتهم في أمور اجتماعية وسياسية وثقافية، استسهالًا وخشية من التفكير العلمي، والرأي المتخصص، الذي يخشاه بعض الإعلاميين الذين أضحوا ملكيين أكثر من الملك نفسه كما يشيع في الثقافة الشعبية.

ويتفاعل مع الثقافة التي تحاصر الحرية الفكرية حصاد تفاعلات أصعدة البنية الاجتماعية: الأسرة والتعليم والإعلام والمؤسسة الدينية، والتي تجتمع جميعًا على التلقين وتقديس النصوص، وبالتالي هيمنة ثقافة تحاصر الإبداع وحرية التفكير والمبادرة، وتأتي الثقافة في ضوء الخصائص النوعية لها واستقلالها النسبي لتضيف إلى معوقات الفكر أخريات، تعوق النشاط العقلي، وقدراته على الإبداع والتعبير، وأيضًا محاصرة تواصل المبدع مع جمهوره، لافتقاده الشروط الأساسية لتوصيل إنتاجه لهذا الجمهور.

خامسا: ضعف استقلالية الحقل الثقافي

وعندما نتحدث عن الذات المفكرة فإننا نقصد هذه الذات التي آثرت أن تأوي إلى عالم الفكر، والتي تجد في الإبداع الفكري والثقافي وسيلة لتحقيق طموحها وأهدافها. وإذا كان مفهوم الحرية هو أحد المفاهيم الأصيلة التي تتأسس عليها الحياة الاجتماعية الطبيعية التي لا يمسها قهر ولا ظلم ولا عدوان، فإن هذا المفهوم يكون أكثر جدوى وأهمية عندما نتحدث عن الحقل الثقافي والفكري. فهذا الحقل له استقلاليته الخاصة. وكلما استطاع هذا الحقل أن يحقق هذه الاستقلالية، وأن يحافظ على حدوده مفتوحة دون مساس باستقلاليته، استطاع أن يوفر لهؤلاء الذين يعملون في داخله آفاقًا رحبة للإبداع والإنتاج الفكري الخصب.

وأحسب أن النسق الثقافي في مجتمعنا– أو الحقل الثقافي – لا يستطيع أن يحقق هذه الاستقلالية دون أن تكون الحرية قيمة عامة تسري في بنية المجتمع برمته، وتسري في بنية الحقل الثقافي على وجه خاص. إن الذات المفكرة لا تستطيع أن تأتي بكل ما عندها من إمكانات للإبداع إلا إذا كانت ذاتيًا حرة طليقة تغرد في آفاق الفكر والثقافة دون أن يمسها جور أو ظلم أو عدوان، ودون أن تؤثر عليها المؤثرات الثقافية الجامدة والأيديولوجيات السياسية المتحجرة، وصور الخطاب الفكري المتسلط والمتعصب. وتأتي معظم هذه المؤثرات من خارج الحقل الثقافي نفسه، وإن كان القليل منها يأتي من داخله. ورغم أننا على وعي بأهمية الصورة المثالية لتحقيق الحرية الفكرية للذوات المفكرة واستقلالية الحقل الثقافي، فإننا نسلم – في الوقت نفسه – أن هذه الصورة المثالية لا تتحقق إلا في الندر اليسير. غير أن تفهم المشكلة بشكل أفضل يجعلنا نضع هذه الصورة المثالية في مقابل صورتها النقيضة التي يظهر فيها نموذج للحياة تنسكب فيه الحقول بعضها على البعض الآخر فتؤثر على استقلالية الحقل الثقافي والفكري، وتتكاثر فيها الكوابح من كل حدب وصوب، فيموت فيها الفكر، وتموت فيها الذات المفكرة. وما بين هذين القطبين (الحرية

المطلقة للذات المفكرة والكبح المطلق لها) تقع المجتمعات – قربًا أو بعدًا – من هذا القطب أو ذاك. وعلى أية حال فإنه لابد من توفر قدر معقول من الحرية للذات المفكرة، ومن الاستقلال للحقل الثقافي، لكي يجد الإبداع الفكري له مكانًا في الوجود.

إذا تحققت للذات المفكرة هذه الحرية، وإذا حقق الحقل الثقافي هذه الاستقلالية، فإن الذات تصبح قادرة على أن تكون ذاتيًا عارفة، ويصبح الحقل الثقافي قادرًا على أن يتمثل بالمعرفة. وتتجاوز المعرفة داخل الحقل الثقافي المعرفة العادية، كذلك المعرفة التي تملكها الذات العارفة تتجاوز حدود المعرفة العادية. فالحقل الثقافي أكثر انفتاحًا على المعارف والمعلومات، وهو يطلبها من مظانها، ويتفاعل معها، مضيفًا إليها قبل أن يعاود بثها على بقية الحقول. وعلى قدر انفتاح الحقل الثقافي على قنوات المعلومات ومصادر المعرفة، وعلى قدر ما يتمكن هذا الحقل من استيعاب هذه المعرفة وهضمها، على قدر ما يتمكن من إنتاج الفكر وإعادة بثه من جديد على بقية حقول المجتمع. ثمة تطابق هنا بين قدرة الحقل الثقافي على الاستيعاب والهضم وعلى الدرس والتأمل، وبين قدرة الذوات المفكرة داخله على أن تنتج الفكر، وعلى أن تساهم في الإبداع الإنساني.

إن ثمة خيطًا قويًا هنا يربط بين مُكنة المعرفة وبين الفعل الحر، ومن ثم الفكر الحر. فكلما ازدادت مُكنه المعرفة، ازدادت مُكنة الفعل، أي تصبح الذات قادرة على أن تختار من بين كل الاختيارات المتاحة بما فيها اختيار النقيض. فثمة إمكانية هنا للتناقض والاختلاف، وثمة إمكانية للنقض والرفض، بل للتمرد أحيانًا. وإذا ما تحقق هذا الظرف فإن الحقل المعرفي (الفكري) يصبح – عندئذ – الحقل القادر على توليد الوعي، وعلى بلورة الأفكار القائدة والرائدة، بل وعلى تطوير مستوى من الخطاب المتميز المفارق. وقد تكتمل صورته المثالية والمعيارية لو أنه أصبح قادرًا على الانطلاق وعدم الالتصاق بالقدم والتقليد، والسعي الدائم نحو الانعكاسية والشفافية، وتأمل الذات من أجل الأفضل والأجود. تلك القدرة الحداثية هي التي تمنح هذا العقل وظيفته في منح المجتمع أجود الأفكار، وفي تمكين المجتمع بأسره من أن ينطلق مستمرًا في آفاق التقدم.

قد تكون هذه الصياغة مثالية. هذا حق؛ ولكنها مفيدة في الكشف عن الصورة النقيضة التي نرى فيها غيابًا لاستقلال الحقل الثقافي والفكري، وقصورًا في قدرته على تملك المعرفة، ومن ثم قصورًا في قدرة الذوات الفاعلة فيه على أن تتحرك بحرية، أو أن تفكر بحرية أو أن تمتلك مُكنة

الفكر والفعل. وتلك هي الطامة الكبرى التي تؤدى بالمجتمع إلى أن ينكفئ على نفسه، وأن يتأمل ذاته بالعكس (أي بالالتفاف الدائم حول الماضي وليس المستقبل)، وإلى أن تنمو فيه الحشائش الضارة بدلاً من الورود، وأن يجسم عليه الظلام بدلًا من نور الفكر.

سادسا: بنية اجتماعية طاردة للفكر

تحتاج الذات المفكرة إلى أفق مفتوح، والى بيئة تحتضنها وتساعدها على أن تفكر وتبدع. ويعد هذا أحد الشروط الأساسية لنمو الفكر والإبداع. فالبذرة لا تنبت إلا في بيئة ملائمة توفر لها شروط نموها. وهكذا الفكرة، لا تنبت ولا تنمو إلا إذا توفرت لها بيئة اجتماعية ملائمة تكون محركة لها، وداعية لنموها وانتشارها، وقادرة على أن تحتضنها، وأن تطور من نفسها، لكي تتواكب مع ما تفرضه الفكرة من تغيرات. ومن ثم فنحن هنا بإزاء ثلاثة شروط بنيوية لنمو الفكرة، الشرط الأول: يتصل بقدرة البنية على أن تحرك الأفكار وتشجعها وتدفعها إلى الظهور، والثاني: يتصل بقدرة البنية على أن تنشر الفكرة وترعى حركتها، والثالث: المرونة في استجابة البنية للتغير في ضوء الفكرة الجديدة. وإذا لم تستطع البنية الاجتماعية توفير هذه الشروط الثلاثة معًا، فإنها تصبح بنية طاردة للفكرة، وغير قادرة على أن تشكل تربة صالحة لنمو الأفكار وانتشارها.

ولنا أن نسأل في ضوء هذا الافتراض النظري عما إذا كانت بنية المجتمع العربي بنية حاضنه للفكرة أم طاردة لها؟ ومن الواضح أننا لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال بسهوله، كما أننا لا نستطيع أن نقطع بالقول حول أي قطب من قطبي هذه الثنائية تلتف البنية الاجتماعية العربية. لقد شهدت البنية الاجتماعية العربية نمو بعض الأفكار، ولكن المتأمل لحركة ظهور الأفكار يجد أنها حركة عشوائية غير مؤسسة، ولا تخضع إلا لاعتبار الاجتهاد الشخصي، ولهذا فإن الأفكار الأصيلة تظهر متباعدة، لا رابط بينها، وتكون أشبه بالوهج الذي ما يلبث أن ينطفئ. وكثير من الأفكار لا تنتشر بعد ظهورها، إذ إن البنية تفسح المجال لانتشار أفكار دون غيرها. وأغلب الظن أنها تسمح بانتشار الأفكار الأقرب إلى التراث، وتعاند الأفكار الحداثية والثورية. نستطيع أن نأخذ من تاريخنا الحديث مثالين يوضحان طبيعة تعامل المجتمع مع فكرتين ظهرتا في فترتين مختلفتين.

المثال الأول: الفكرة التي طرحها "طه حسين" (١٨٨٩-١٩٧٣) في كتابه الأدب الجاهلي (المنشور عام ١٩٢٦) والتي أسس فيها لمنهج جديد يقوم على الموضوعية والشك المنهجي، والتي طبقها على درس الشعر الجاهلي، داعيا إلى عدم الاعتداد بالنصوص الدينية كمصدر للتوثيق التاريخي. لقد وقف المجتمع ضد هذه الفكرة وصد عنها صدودًا كبيرة، وأجبر صاحبها على التخلي عن بعض منها. وتزعم الأزهر هذا الرفض للفكرة وجاراه المجتمع في ذلك، واختفت الفكرة دون أن تقوم لها قائمة حتى الآن.

والمثال الثاني: الفكرة التي طرحها "سيد قطب" (١٩٠٦-١٩٦٦) في كتابه "معالم الطريق" (المنشور عام ١٩٦٥)، الذي انتقد فيه النظم والأيديولوجيات السياسية المغايرة للإسلام، والذي دعها – فيه – إلى تأسيس مملكة الله في الأرض وفقًا لمبادئ الإسلام، بحيث "تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينةً"، حقيقة إن "قطب" قد دفع حياته ثمنًا لصراع مع السلطة السياسية، ولكن محاكمته لم تكن على أفكاره بقدر ما كانت تعبيرًا عن صراع بين حركة الأخوان المسلمين ونظام الحكم الناصري. ولكن أفكاره لم تمت كما ماتت أفكار "طه حسين"وغيرها من الأفكار التنويرية، بل إنها وجدت تربة مهيأة وصالحة مع ظهور المد الأصولي في العالم الإسلامي، وأصبحت أفكار "سيد قطب" مرجعًا لكل باحث عن "حل إسلامي" لمشكلات عصرنا، ولم ير أحد في أفكار "طه حسين" أو غيره حلاً لأي مشكلة في حياتنا. وإذا أقدم أحد على فعل ذلك فإنه يتعرض لنقد مرير، ويتهم بأنه من غُلاة العلمانيين، وربما يتهم بالإلحاد كما حدث في قضية "نصر أبو زيد" الذي أثار كتابه– "مفهوم النص (المنشور عام ١٩٩٠) وكتابه "نقد الخطاب الديني" (المنشور عام ١٩٩٢) – عليه ثائرة المتزمتين، ودفعوا به إلى قائمة المحكمة مُتهمًا بالإلحاد.

تبدو البنية هنا وكأنها تلتصق بإطارها الثقافي الموروث، لا تفارقه ولا تتجاوزه. وهذه هي الحالة التي يمكن تسميتها بحالة "التوقف التقليدي" أو "السُبات التقليدي"، الذي يحاور فيه المجتمع الحداثة ويأخذ أشكالها، ولكنه لا يقترب من جوهرها، ولا يستطيع أن يطور من موروثه الثقافي جذرًا حداثيًا يستطيع من خلاله – أن يساير به حياة المجتمعات المعاصرة وفكرها، وهو في هذا الحوار يقلد الحداثة ويصبح أكثر التصاقًا بالتقاليد والموروثات حتى وإن أصاب بعضها شيء من الحداثة. ودليلنا على ذلك قد يطول عرضه، ولكن حسبنا هنا أن نأخذ مثالاً من الطريقة التي تعامل بها المجتمع مع الخرافات أو المعتقدات الشعبية المثبطة للهمم، والكابحة للمبادرة. ولننظر مثلا

إلى الطريقة التي يتجسد فيها مفهوم الحسد في الحياة اليومية. إن الحسد يمكن أن يكـــون طاقـــة إيجابية يدفع الناس، إذا ما نظروا إلى من سواهم من الناجحين المتميزين، بهدف الوصول إلى مزيد من النجاح والتقدم. وهنا تتحول الطاقة النفسية السلبية إلى طاقة إيجابية تبنى المجتمع وتقرب بـــين الناس وتدفع إلى الثقة. ونستطيع أن نضرب أمثلة عديدة على الطريقة التي يتعامل بها النـــاس في المجتمع العربي الحديث، والتي تعكس حالة "السُبات التقليدي"، أو "الحداثة البرّانيـــة". إن هـــذه الحالة قد تجعل المجتمع يقاوم أفكارًا أخرى، ويقبل أفكـــارًا معينـــة طبقًـــا لاعتبـــارات سياســـية واقتصادية. وقد تنتهي هذه الحالة بأن يميل المجتمع ميلًا نحو صنوف الفكر وضروب السلوك الـــتي "تلوك" الموروث دون مناقشة، وأن يحيد حيدة كبيرة عن صنوف الفكـــر، وضـــروب الـــسلوك الحداثية التي ترفع من شأن العقل والاجتهاد والاختلاف والتطلع الدائم إلى التقدم.

وقد يدعونا هذا التحليل إلى أن نطرح مفهوم الحرية الفكرية بمعنى جديد. وهو الحريـــة التي يتيحها المجتمع لحقل الاختلاف، والسعي نحو قبول الآخر والتـــسامح والميـــل نحـــو تجـــاوز الموروثات المثبطة من الخرافات والعادات. فالحرية الفكرية لا تمنح فقط بقوانين تسنها الدولة، أو بسلوك الدولة إزاء الذوات المفكرة وما تنتجه من إبداعات فكرية وفنية وعلمية فهذه لا يـــشكل إلا جزءًا قليلًا من الحرية الفكرية. إن الحرية الفكرية هي حرية المجتمع في أن يعرف وأن يفكـــر، وأن يخلق من نسيج علاقاته اليومية وقيمه ومعتقداته، كل ما يتيح للفاعلين فيه حرية في الحركـــة وفي البوح وفي الاختلاف، وكل ما يتيح للفاعلين فيه أن ينتظموا في "اصطفاف أفقي" من أجـــل صناعة مجتمع للجميع، مقلصًا كل صور اللا مساواة "والاصطفاف الرأسي" وبهذا المفهوم نكـــون بصدد بنية حاضنة للفكر، لا طاردة له، وبشأن مجتمع يستطيع أن يعطي للفكر وصانعيه مـــساحة فيه.

سابعا:الأطر المرجعية وما تفرضه من محظورات ثقافية

تتأسس الحرية الفكرية على مفهوم الاختيار الحر، الذي يشير إلى السلوك القـــائم علـــى حساب الوسائل والغايات، دون قيود تحد من شكل الاختيار أو مجراه. حقيقة إننـــا لا يمكـــن أن نتصور فعلًا اجتماعيًا يخلو من القيود، فالأفعال الاجتماعية تقوم في النهاية على موازنة بين الدافعية والمعايير الثقافية، أو بين الرغبة والثقافة. أي بين ما يفتعل في البناء النفسي والعقلي للفـــرد مـــن دوافع ورغبات وميول وأهواء، وبين ما يحيط به في البيئة الاجتماعية من معايير للسلوك وضوابط للغريزة. وإذا ما مال الفعل إلى الغريزة والرغبة، فإنه ينحدر إلى مستوى الشهوانية التي تغيب فيها

ضوابط العقل والثقافة، وإذا ما مال إلى الثقافة، فإنه يكون فعلًا جامدًا آليًا غير قادر على الاختيار. ولذلك لا بد أن تتم الموازنة بين الرغبة والدافعية وبين المعايير السلوكية ومتطلبات الثقافة.

وهنا يظهر أمامنا سؤال كبير: هل يمكن أن تخلو الثقافة من قيود تقهر حرية الاختيار، وتجعل حدوده ضيقة أو معدومة؟ وهنا تظهر – أيضًا – المعضلة الكبرى المرتبطة بالقيد الذي يمكن أن تمارسه الأطر الثقافية والاجتماعية الجامدة على حرية الاختيار بعامة، وعلى حرية الاختيار الفكري بخاصة. لقد ناصبت الثقافة الجامدة والمجتمعات الجامدة الاختيار الفكري العداء. ويزخر التاريخ بالنماذج التي قدمت أفكارًا اعتبرها الثقافة أفكارًا شاذة وغريبة. ومن هنا فإن لنا أن نتصور أن فكرة الاختيار الحر في الفكر ربما تكون فكرة مثالية، وأن المجتمعات تمثل أداة قهرية لضبط الاختيار وتوجيهه وجهة معينه. حقيقة إن المجتمعات تختلف فيما بينها في درجة الكبح ومداه، كما أن هناك بعض المجتمعات التي قطعت شوطًا كبيرًا في التقليل من هذا الكبح، وفتح الآفاق أمام حرية التعبير وحرية الفكر، وحرية الاختيار بشكل عام. ومع هذا فلا يزال كثير من المجتمعات يحتفظ بقوالب جامدة تحد من حرية الاختيار. وأحسب أن مجتمعاتنا العربية تأتي على رأس المجتمعات التي تتعاظم فيها الكوابح والضوابط الثقافية يومًا بعد يوم. وتخترق هذه الكوابح كل الحقول، وبخاصة الحقل الفكري فتفقده استقلاليته. وتجد الذات المفكرة نفسها في وضع لا تستطيع فيه أن تمتلك مُكنة المعرفة أو مُكنة الاختيار وحرية الاختلاف، وهي إن فعلت تكون لها معيشة ضنكي. ويمكن إرجاع هذه الكوابح لحرية الفكر واستقلاله إلى الأطر المرجعية،فالمجتمع يميل إلى أن يضع نفسه في قوالب وأطر. وكما أشار و أكد "كارل بوبر" فإن الأطر "قد تكون حواجز، بل قد تكون سجونا". ولا شك أن الإبداع الحق هو متعة اقتحام هذه الأطر وكسر حواجز هذه السجون. ولذلك فإذا كنا نبحث عن حرية فكرية مبتغاة فإن علينا أن نتطلع حولنا لنكتشف أي أطر تحدنا، وأي حدود تسيج تفكيرنا، وسوف يكتشف المتأمل للثقافة العربية ميلا للجدل حول قضايا تدلنا على هذه الأطر. لقد رسب هذا الجدل – في الميدان السياسي والثقافي والتعليمي – في الأذهان مفهومات الهوية، والخصوصية، والتراث، والأصالة. ولقد شكلت هذه مفاهيم مرجعية يعود لها المرء دائمًا عندما يفكر، فهو لا يحب أن يتجاوز الهوية أو الخصوصية، وعلية دائمًا أن يكون أصيلاً، أو على الأقل يوفق ما بين الأصالة والمعاصرة. هذه الأطر أو المقولات التي لا يمكن استبعادها من تفكيرنا أو من خطابنا، بعد أن تحولت إلى مقولات راسخة في ضميرنا الجمعي، وتحولت بذلك إلى أسس يستدعيها العقل للمقارنة عندما يشرع في تأسيس

فكر أو رسم سياسة. ومن ثم تحولت إلى أطر مرجعية تمارس تأثيرًا قهريًا غير مباشر على حرية الفكر وانطلاقه. فمن ناحية لا يستطيع الفكر أن يتجاوزها أو أن يغض الطرف عنها. ويؤدى ذلك إلى أن يدخل الفكر في جدل لا طائل من ورائه حول التوفيق بين القديم والجديد، أو بين ما هو أصيل وما هو معاصر. والفكر هنا لا يقدر على أن يصرف النظر عن الأطر المرجعية، بل إن شرط قبول الجديد والحديث يرتبط بالإبقاء على هذه الأطر المرجعية دون مساس. ويكون النظر هنا في التوفيق لا في التجاوز. ومن ناحية ثانية فإن قوة إطار المرجعية التراثية أو التقليدية لا تسمح بالتجاوز، بل إنها تقف أمامه في مقاومة تؤدى به إلى أن يتروي بعيدًا. ويؤدى هذا من ناحية ثالثة إلى أن تصبح الذوات المفكرة حذرة، ومن ثم عليها أن تراجع نفسها دائمًا في ضوء الإطار الحاكم.

وإذا ما تجاوزت الذات المفكرة حدودها، فإنها تصطدم بسياج من السدود والمقاومة، فتظل الفكرة تراوح مكانها أو تتروي، دون أي استغلال للحقل الثقافي والفكري، بل إنه يمكن المبالغة في القول بأن هيمنة الإطار المرجعي تمنع حتى السياسي من أن يحقق استقلاله. فالإطار ينسكب فئ كل الحقول، ويطل برأسه على كل فكرة وكل قرار، بل إنه يصل في ظروف معينة إلى أن يطل برأسه حارسًا قرارات الناس وتفاعلاتهم في حياتهم اليومية، بحيث يكون على الشخص دائمًا أن يراجع الإطار المرجعي قبل أن يتكلم في أي موضوع.

وإذا كان الإطار المرجعي العام للثقافة يقيد استقلالية الحقل الثقافي وحرية الذات المفكرة، فإن ما يشاع داخل المنظومة الاجتماعية من قيم ومعتقدات حول موضوعات بعينها يضيف قيدًا جديدًا على حرية الفكر والإبداع. وتتجه القيم والمعتقدات نحو تأكيد الحذر عن الحديث في موضوعات بعينها، إذ إن الدخول بعمق في عوالم بعينها قد يوقع في الخطأ، خاصة الخطأ الديني، أو التعدي عليه بشكل أو بآخر. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يأتي "الدين" على رأس هذه الموضوعات التي لا يجب الخوض فيها بحثًا وفكرًا، خاصة إذا كان الخوض يتم بمنهج مخالف للمناهج المتعارف عليها في المؤسسة الدينية. ولذلك فقد تخلفت – إلى حد كبير – دراسات علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني، وتخلف الاجتهاد في ميدان الدراسات الدينية عامة. فلم تظهر اجتهادات دينية تدخل المجتمعات في العصر الحديث، بقدر ما ظهرت أفكار تخرج هذه المجتمعات العربية من العصر الحديث. وعلى مستوى التحليلات السوسيولوجية للدين لم تظهر في

الثقافة العربية تحليلات عميقة لعلاقة الدين بالمجتمع، ولأنماط التدين، أو الدور الذي يلعبه الدين في الحياة المعاصرة، أو طبيعة التحولات التي تطرأ على الدين من جراء تفاعله مع الحياة الحديثة.

ومن الموضوعات المثيرة للجدل موضوع "الجنس" الذي يعد واحدًا من الموضوعات التي يصعب الخوض فيها بشكل صريح أو البوح فيها بتفاصيل. ولا أحسب أن السبب في ذلك يرجع إلى الدين بقدر ما يرجع إلى عنفوان الذكورية وفحولتها الثقافية. لا يراد لهذا الميدان الغامض المجهول أن يكشف عنه الستار، ولا يراد للعلاقة بين الرجل والمرأة أن تستقيم على أسس من المساواة، والموضوع برمته يختزل إلى عالم المرأة. ويبدو الحديث عن موضوع الجنس – في ضوء هذا الفهم – وكأنه محاولة لكشف السيطرة الذكورية، أو لإتاحة الفرصة للمرأة أن تقوم وأن تخرج من عالمها المظلم، أو من تحت خمارها إلى عالم الحرية والمساواة. فلابد إذن أن يظل هذا الموضوع محاطًا بهذا الغموض وبهذا الإهمال، لكي تستمر الأطر الحاكمة له في الوجود. ولعل هذه الهيمنة الذكورية هي التي تدفع المجتمع إلى أن يقاوم أي انتهاك لحرمة هذا العالم حتى لو كان بحثًا علميًا، أو عبر سرد روائي. وإلا لما ثارت ثائرة والد الطالبة التي كلفها أستاذها بقراءة رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" لـ "لطيب صالح"، ولما قامت المظاهرات استنكارًا لنشر رواية "وليمة لأعشاب البحر" ولما اعترض صحفي كبير على قيام المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في السبعينات من القرن الماضي على نشر دراسة علمية عن السلوك الجنسي.

وإذا ما مال النظام السياسي في المجتمع إلى التسلطية، والأحادية، يظهر موضوع ثالث يتم الاقتراب منه بحذر شديد، إلا وهو موضوع "السياسة". علمًا بأنه لا يوجد حقل من هذه الحقول في حالة استقلال عن النظام، فالحقول جميعًا مأخوذة بقبضة الحاكم، ولا مجال للتنافس السياسي أو الخطاب السياسي المتعدد، ومن ثم يتحول الحديث في أمور السياسة إلى همس خوفًا من القمع الذي يمكن أن يقع برافع الصوت. ويؤدى هذا الظرف إلى أن يتحرى العقل الثقافي الحذر من الخوض في أمور السياسة، وتصبح الذات المفكرة – عندئذ – غير قادرة على اكتساب حريتها، إلا إذا هاجرت وتركت هذا الوطن البائس (قد نذكّر في هذا السياق ببعض المفكرين العرب الذين تركوا أوطانهم بحثًا عن الحرية من أمثال أدونيس والجو اهري وعبد الرحمن منيف وإدوارد سعيد، وقد نذكر أيضًا بعض المفكرين الذين تركوا الوطن بحثًا عن الحرية إبان حكم عبد الناصر من أمثال محمود أمين العالم وأحمد عبد المعطى حجازي وغيرهم الكثير والكثير).

ثامنا: قهر السياسة للثقافة والفكر

يلزم للحقل السياسي – الذي هو معقل إنتاج القوة واستخدامها بشكل شرعي – قدر من الاستقلال، ولكنه استقلال يختلف عن استقلال الحقل الثقافي الفكري. فاستقلال السياسة يحقق له دوره الفعال في ضبط المجتمع، وفي تحقيق التوازن بين الجماعات والطبقات المكونة له، وتحقيق التوازن أيضًا بين الحقول المختلفة، والحفاظ على قدر من الاستقلال النسبي لكل حقل اجتماعي. أما استقلال الحقل الفكري فيرتبط بالدور الذي يلعبه هذا الاستقلال في النمو الداخلي للحقل الفكري، وما يؤدى إليه هذا الاستقلال نابع من مكُنة للذوات المفكرة، سواء كانت مكُنة معرفية أو مكُنة سلوكية.

وإذا ما قابلنا بين هذين النمطين من الاستقلال، نجد أن الغاية النهائية من كليهما مختلفة تمام الاختلاف. فالغاية النهائية من استقلال الحقل الثقافي هي السيطرة على بقية الحقول والقدرة على إنتاج مزيد من القوة، ومن ثم القدرة على مزيد من التعبئة والضبط والهيمنة. أما الغاية النهائية من استقلال الحقل الثقافي – الفكري فترتبط بما يحققه هذا الاستقلال من حرية وانطلاق. فالغايتان متناقضتان هنا. وينبع هذا الاختلاف من طبيعة الاختلاف بين البحث عن الحرية والبحث عن الضبط والسيطرة.

ولذلك فإن الطبيعة الداخلية – في كل من الحقل السياسي والحقل الفكري – الثقافي – تؤهلاهما لإمكانية الصراع أو على الأقل الاختلاف. ويتدعم هذا من خلال طبيعة القوة التي يتمتع بها كل حقل من الحقول. لقد ميز "بير برديو" بين القوة الثقافية والقوة الاقتصادية والقوة السياسية، فالأولى ما بعد تملك رأس المال الثقافي المتمثل في المعرفة والتعليم، أي الثقافة المكتسبة بطريقة منظمة من خلال التمدرس أو القراءة. أما الثانية فنابعة لمن يملك رأس المال المادي أما السلطة السياسية فتتمثل في حق استخدام القوة بشكل شرعي. ولا شك أن العلاقة بين هذين النوعين من رأس المال هي علاقة جدلية، فكلما زاد رأس المال المادي قل رأس المال الثقافي، والعكس صحيح. ولهذا فإن حقل الثقافة والفكر لا يعتمد على المادة، وإنما يتملك قوته من المعرفة، أما الحقل الاقتصادي والسياسي فإنه لا يعتمد على المعرفة وإنما يتملك قوته من تملك السلطة أو النفوذ. وهو أساس كاف ليس فقط للاختلاف بل للتباعد.

وقد يؤدي هذا الظرف – في سياق اجتماعي معين – إلى أن يتولد لدى الحقل السياسي والاقتصادي قلق إزاء استقلال الحقل الثقافي – الفكري الأمر الذي يدفعه إلى أن يحكم السلطة من حوله. وهنا تصبح الحرية الفكرية، داخل الحقل الثقافي محل النظر. ومن ناحية أخرى فإن الحقل الثقافي يكون قلقًا إزاء أي صورة من صور التدخل، كما يكون ناقدًا بشكل دائم لسلوك رجال السياسة وأدائهم. وتبدو الظروف هنا وكأنها ظروف مهيأة للتوتر والصراع، ذلك الصراع الذي يُفسر أحيانا على أنه صراع بين شرائح من الطبقة المسيطرة أو الطبقة الوسطى، أو صراع بين الطبقة المسيطرة وشرائح من المثقفين والمفكرين تتبنى مصالح وأهداف طبقات أخرى. وليس هذا هو موضوعنا، ولكن يجب التنويه إلى أن العلاقة بين ما هو سياسي وما هو ثقافي ليست بالضرورة علاقة مثالية خالية من التوترات.

لعل الصورة المثالية لهذه العلاقة، والتي تتحقق فيها أبهى صور الحرية الفكرية، هي تلك التي تتيح فيها القوة السياسية الفرصة أمام قوة المعرفة لتكون ضميرًا للأمة، تجسد وعيها، وتنبض بمستقبلها، وتعمل بمثابة مرآتها الناقدة. في مثل هذا الظرف يحدث تواصل تاريخي في عملية إنتاج المعرفة، ويكون التراكم والإبداع المتواصل المنتظم – بل والرتيب – هو السمة الغالبة للجماعة المنتمية للثقافة والفكر. ويكون الحقل الفكري – إذا ما توفر له هذا الشرط – بمثابة خادم للمجتمع بمستويات عديدة منها:

- إنتاج النصوص التي ترتقي بقيم التذوق والقيم الجمالية، والتي تسد الحاجة إلى الاستمتاع بلذة النص بصوره المختلفة.
- استقطاب أفراد جدد إلى عالم الفكر والثقافة لتحقيق الاستمرار والتواصل الإبداعي.
- إنتاج الفكر الذي يجسد الوعي الذاتي للمجتمع، يعرفه بمشكلاته، وآفاق مستقبله، ويضع بعض الأسس التي تصلح لرسم سياساته وصناعة استراتجياته.
- النقد الذاتي البناء الذي يضع المجتمع بشكل دائم في مزاج انعكاس (أو تأملي) ينظر ويعتبر، يفند وينقد، يجادل ويحاور، ويسمح لكل الأفكار أن تزدهر دون قيد. وكل ذلك من أجل حاضر أفضل ومستقبل أفضل.

ولا يحقق الحقل الثقافي هذه الخدمات للمجتمع بعامة، ولحقل السياسة بخاصة، إلا إذا فتحت له السياسة صدرها، واحتضن المجتمع الفكر، وقدم له كل ما يجعله مزدهرًا من دعم مادي ومعنوي ومن قوانين تحمى الأفكار ومنتجيها، هذا فضلاً عن الاستعداد الدائم لاحترام الفكر

وأصحابه ووضعهم في مراتب عليا من الإجلال والاحترام، والعمل بشكل متصل على ربط سياسات المجتمع بمنظومات فكرية وفلسفية.

وفي مقابل هذه العلاقة المثالية بين الثقافة والسياسة يأتي النمط النقيض لهذه العلاقة، والذي تنعدم فيه الحرية الفكرية. في هذا النمط يسيطر النظام السياسي على كل مقدرات المجتمع، وتنسكب السياسة في كل حقل، فتطمس الحقول وتبقى السياسة. في هذا الظرف يبقى الفكر لو أنه جارى السياسة وأصبح ربيبها وبوقها المسموح. ويتوارى في مقابل ذلك كل فكر حر، وكل إبداع متميز. وقد يتحول رجال السياسة – إذا ما أرادوا أن يكملوا بطولاتهم – إلى رجال ثقافة، فيؤلفون القصص والروايات، ويقرضون الشعر. حيث يتحول الفكر إلى طنين وجلبة (أفكر في هذا السياق في المهرجانات التي تقام في بعض البلدان العربية، والتي لا تكون حصيلتها إلا مزيد من التمجيد بإسهامات الدولة في عالم الثقافة) تمتلئ بالمغالطات التاريخية والسياسية. وغالبًا ما يرتبط هذا النمط بعمليات من المذهبة الفكرية والتنشئة السياسية التي، تقصد إلى وضع البشر جميعًا (داخل مجتمع من المجتمعات) في إطار لا يحيدون عنه. فهم يعرفون ما يمجدون وما يذمون، ويعرفون الحدود التي يجب أن يتحدثوا فيها، والحدود التي يجب أن يتخطوها. في هذا الظرف تموت ذوات مفكرة، وتهاجر ذوات أخرى، وتتزوي ذوات ثالثة، ولا يبقى داخل الحقل الثقافي إلا شر البقر.

وقد نصادف نمطًا ثالثًا للعلاقة بين ما هو سياسي وما هو فكرى، وهو النمط الذي يدّعى فيه كل حقل 'استقلاله، دون أن يكون ذلك "صبغة" أصيلة في طبيعة التعامل بينهما. في هذا النمط يدعى الحقل السياسي استقلاله وعدم تدخله في شئون الثقافة والفكر، ولكنه لا يعبر عن هذه الاستقلالية بتشريعات أو سياسات فاعلة، فتظل عين السياسة ساهرة تراقب الفكر والمفكرين، وقد تتدخل لسن قوانين للرقابة أو المصادرة. وقد تستقطب من داخل الحقل ولكن هذا السلوك قد لا يخلو من هرولة نحو السياسة، وفي هذا النمط لا نجد الحقل الثقافي الفكري يعمل جاهدًا على الاستقلال فحسب، بل نجده يسلك مثلما يسلك الحقل السياسي تمامًا. فهو يرفع شعارات الاستقلال، ويعمل على طرح قضية الحرية الفكرية والاستقلال الفكري، والاغتباط بسلطتها وبريقها. وقد تتعالى الأبواق الداعية إلى الاستقلال، ولكنها ترضى "إذا أعطيت" شيئًا من السلطة. في هذا الظرف يبدو الحقل الثقافي متناقضًا متنافرًا غير قادر على أن يحقق استقلالاً كاملاً أو تبعية كاملة.

وهكذا تتعضد علاقة الثقافي بالسياسي على صور أو أنماط مختلفة. ولا شك أن شيوع أي نمط من هذه الأنماط – أو غيرها – يعتمد على طبيعة التكوين الاجتماعي في المجتمع. بل إنها قد تظهر في فترات تاريخية متعاقبة، وفقًا لما يعتور هذا التكوين من تغير.

رؤية للمستقبل

نظرًا لاتساع مدى العوائق المجتمعية للحرية الفكرية، ركز الحوار على عدد من الأبعاد المؤسسية الأساسية ذات التأثير في تشكيل حالة الوعي ذي العلاقة بالحرية الفكرية. في هذا السياق يجب التركيز على غياب معظم الشروط المجتمعية لتدعيم قيم الحرية الفكرية، وجدواها للمواطن والوطن. ويطرح هذا تساؤلاً مهمًا: هل ننتظر حتى تتوفر الشروط المجتمعية المواتية لتدعيم الحرية الفكرية وتكريسها، أم أن هناك إمكانات لفعل وللحركة؟

هل من الأجدى أن نتفرغ فقط لبحث معوقات الحرية الفكرية، التي باتت معروفة، خاصة لدى الذين تابعوا التاريخ المجتمعي للحرية الفكرية في تجارب مجتمعات أخرى، أم الأجدى أن نتوجه مباشرة نحو إمكانات تطوير فرص مؤسسة للحرية الفكرية وممارساتها؟

وتنبع أهمية هذا السؤال من أنه ليس علينا بالضرورة أن نمر ونسير في الدروب نفسها التي سلكها الآخرون، بل علينا الاستفادة منها.

في هذا الإطار هناك العديد من الاستخلاصات التي يمكن ان تحدد مسارات المستقبل ومنها:

– الثقافة ليست مجموعة مكونات ثابتة ساكنة جامدة مطلقة منغلقة تصلح لكل زمان ومكان أو لكل مجتمع وبيئة، بل هي متطورة باستمرار، متغيرة مرنة نسبية منفتحة متحولة نتيجة لتغير الأحوال والأوضاع والأزمنة والعلاقات الداخلية والخارجية"، وإذا نظرنا إلى المجتمع العربي في هذا الإطار يمكن التأكيد على انه ليس كائنا تاما مكونًا جاهزًا ومخلوقًا منذ البدء، يدور في دائرة لا يخرج عن مدارها كأنه صنع لأن يكون شيئا واحدا وإلى النهاية، بل هو متطور في هويته وثقافته وحتى مقدساته بحسب أوضاعه وظروفه وصراعاته المستجدة باستمرار من أجل التحكم بمصيره وموقعه في خريطة الأحداث التاريخية"، بناء على ذلك، آن الأوان لتصحيح النظرة للذات ومحق

الادعاء بأن ثقافتنا العربية تقبل الاستبداد وتسوغه، وأن الفكر والذهنية العربية نقيض الحداثة والديمقراطية، فشعوبنا العربية ليست صنيعة الماضي وكفى، وكما توجد في تراثنا نقاط سلبية أو معتمة وظلامية، فإن تراث أوروبا أيضا كان على مدى تاريخ طويل استبداديا، ولم تبدأ فورته أو نقلته الديمقراطية إلا منذ مائتين ونيف سنة، وبالتدريج. هناك أهمية تصل إلى مستوى المسئولية تقع على كل المثقفين والمفكرين الذين ينتمون إلى مجتمعنا في دحض أسانيد التيار الذي يجعل "الواقع" أسير "التاريخ" خاصة وأن هناك في الغرب من آمن وتبنى نظرة شوفينية متعصبة جعلت الاستبداد طبعا شرقيًا، وهو ما تؤكده توجهات مونتسكيو وجون ستورات ميل، فمسيحيو الغرب -من وجهة نظرهم- تناسبهم الديمقراطية، أما الهمج والبرابرة وشعوب الشرق فلا يصلح لها إلا الحكم الاستبدادي.إننا إذا نلقي على ثقافتنا ذنب استمرار الاستبداد، فإن ذلك يعني تبرئة كل الأسباب الأخرى والتعمية عليها، فرغم نقاط الضعف والنقد ليس من غير المستساغ الحكم على أن "العقل العربي" قد انغلق سياسيا ونهائيا على ما يسم بنيانه، أو أن هذا العقل السياسي العربي لا يصلح لشيء آخر إلا المماثلة بين الإله والأمير.

- أن تراجع قيم حرية الرأي و التعبير في القرن الحادي و العشرين ليس فقط نتاج بيئة مجتمعية ولكنه كذلك بفعل أزمة سياسية مع تسليمنا بالدور الذي يلعبه الموروث الثقافي في صياغة قيم المجتمع , هذا الموروث الذي يزاد طغيانه وتأثيره واستدعائه بسبب تقلص مساحات التفكير العقلاني الرشيد , الذي يشكل مع العامل الثقافي كفتى الميزان في أي سلوك إنساني، فرديًا كان أو مجتمعيا , فالإنسان و المجتمع يحتكم في سلوكه إلى إنتاجه العقلي، فان لم يجد في إنتاجه جواب شافيا، فانه يستدعي الموروث التاريخي، و هكذا فان كل تراجع في التفكير العقلاني الرشيد يقابله بالضرورة توسع في مساحة الموروثات الثقافية , و التي تكون بطبيعتها غير قابلة للتقييم العقلي، في كل الثقافات هناك جوانب سلبية, لكن التفكير العقلاني الرشيد يحد من قدرة هذه الجوانب السلبية على التأثير في سلوك الأفراد , فيصير العقل و المنطق هما الفاعلين في سلوك الأفراد و بالتالي في أداء المجتمع و مساحات حرية الرأي فيه، و من هنا يظهر جليا أن السبيل الوحيد للنهوض بمجتمعاتنا العربية لن يكون عن طريق طمث الثقافة أو إلغائها فهذا أمر غير ممكن بل ببساطة عن طريق نشر أسلوب التفكير العقلاني الرشيد و الذي سيقوم تلقائيا بالحد من التأثيرات السلبية لقيم الموروثات الثقافية السلبية , و يرفع من شان القيم الثقافية التي تتماشى مع هذا التفكير العقلاني.

- الدولة، بالمعنى الكامل للكلمة هي فكرة. وبما أنها ليست لها حقيقة إدراكية فهي ليست موجودة إلا أنها تدرك بالفكر".بهذا المعنى فأن خصوصية الموروث الثقافي بالنسبة للدولة تبرز قضية

مركزية الدولة النهرية والتي يرى فيها البعض تجسيدا لما يطلق عليه الاستبداد الشرقي في مجتمعنا. إلا أن مقولة الاستبداد الشرقي تنطبق بقدر من التحفظ على معظم المجتمعات التي يكون الماء هو أندر مواردها وأكثرها موضعا لحاجة الضبط والتنظيم لتأمين احتياجات كل السكان، من المؤكد أن هذه العوامل المادية تسعى بالتدريج لأن تعكس نفسها على الثقافة السياسية السائدة، حيث ينتج عنها كثير من النواحي الاجتماعية والسياسية التي تعد مميزة "للاستبداد الشرقي" (المركزية، التسلط.... الخ). إلا أن هذا الاستبداد ليس " قدرا تاريخيا " لا يتغير، فالتعامل مع الموروث الثقافي بشكل متحرك ومتفاعل مع باقي العوامل الاجتماعية من اقتصادية وسياسية جعلت كاتبا بحجم جمال حمدان يشير إلى أن خصائص الأقاليم كشخصية الفرد يمكن أن تنمو وأن تتطور وأن تتدهور ويؤكد على أن ما تكرر في بعض فترات تاريخنا من مظاهر الطغيان لم يكن إلا انحرافة اجتماعية من صنع الإقطاع لا النيل".فلا يوجد هناك شعب من سماته الخنوع أو نخبة لا تقبل إلا أن تكون متسلطة بما يعنى أن دور الموروثات الثقافية ليس من الحتميات التاريخية المطلقة والدائمة، ولذا تستلزم قراءته على ضوء العوامل الاقتصادية والسياسية الأخرى المتشابكة معه، وهو ما يستلزم معه النضال من اجل تحول ديمقراطي حقيقي ينهى والى الأبد بنية النظام السياسي التسلطي.

هذه المهام الرئيسية التي تحد مسارات المستقبل من أجل ترسيخ حرية التفكير تتطلع إلى أدوار أكثر فاعلية للمثقفين المصريين، الذين يمكن أن يكونوا أولى الحلقات المهمة في تطوير فرص الحرية الفكرية وتوسيع مجالات وآفاق ممارستها. فالمثقف أيا كان اختياره الأيديولوجي وانتماؤه الحزبي، بحاجة إلى توفير شروط تلك الحرية، فهي إحدى أهم الدعائم لوجوده الموضوعي، الفردي والجماعي والمجتمعي. ولدينا إرهاصات وإمكانات متاحة غير أنها بحاجة إلى التعبئة والتنظيم. فثمة جمعيات ومنتديات ثقافية غير قليلة في مصر. غير أنها جميعًا تفتقر إلى الرؤية المشتركة وصياغة الأهداف المحددة وذات الحد الأدنى المتغير نحو أهداف مستقبلية متجددة، كما تفتقر إلى التشارك Partnership، الذي يعتمد على تركيب الميزات النسبية لكل جمعية أو منتدى أو مؤسسة، تحدد فيها الأدوار والمهام والمسئولية، وفق ميثاق لا يهم أن يكون مكتوبًا أو غير مكتوب، المهم الحركة نحو تقديم القدوة والمثل على التغيير

الفصل الخامس
الفكر الديني بين التقليد و الاجتهاد([1])

الفكر الديني ليس مجرد مجموعة من النصوص، فهذه النصوص تمارس حياتها في المجتمع و تتحقق في الواقع التاريخي، وكلما امتد هذا الواقع التاريخي كما هو الحال في الفكر الديني، كلما تحققت النصوص وتجلياتها التاريخية، واتخذت أشكالاً أخرى تغني هذه النصوص وتفسرها وتضيف إليها، لهذا فان ممارسات الشعوب عبر مراحلها التاريخية المختلفة تدخل في صلب بنيتها الدينية، هذه الممارسات مرت بمراحل عديدة بعضها ارتبط بفترات التفوق والازدهار التي تحققت بها انتصارات تاريخية وفتوحات إلى غير ذلك من الإنجازات الكبرى، كما مرت بمراحل أخرى من الانكماش و الضعف والخمول والخضوع للغير سواء كان تيارات أو دول أو إمبراطوريات، معنى ذلك أنه لا يمكن على الإطلاق تصور الفكر الديني بصورة مجردة، أو كمجموعة من النصوص البعيدة عن الواقع والممارسات التاريخية.

هذا الواقع الإنساني للشعوب التي دانت بالأديان المختلفة أسفر بدوره عن نصوص ومواثيق أخرى في حالتنا مثلا في العصر الحديث مجموعة مواثيق الأمم المتحدة وما يتصل بها هي عبارة عن تجليات للنصوص القديمة الدينية المقدسة وتطبيقات لها تأخذ في اعتبارها هذا البعد التاريخي وتلك الخبرة الحياتية وبالتالي لا يصبح من حقنا أن نعود لنصوص واحدة ووحيدة كانت سائدة أو مفروضة أو منزلة منذ عشرات القرون لنقول أنها هي الدين وإنما الفكر الديني تدخل فيه كل الممارسات الحضارية بثمارها الفكرية الإنسانية هنا سنجد حقيقة بديهية، وهي أنه إذا كانت الأديان المنزلة قد صنعت مقدساتها وحافظت عليها و أولتها وأثرتها وأضافت إليها فإن العصر الحديث يكاد يكون مجمعا على أن مقدسه الأساسي الذي يضعه لا في مقابلة المقدس الديني ولا بديلا له وإنما تنمية وتطويرا وتحديثا له هو الحرية، معنى ذلك أن الحرية هي هذا المقدس البشري الذي تضيفه الإنسانية إلى المقدسات الدينية الأولى والذي نجم عن ممارسات تاريخية أخذت دورها عبر عشرات القرون من صراع الإنسان من اجل حريته حرية، ابتداءً بإلغاء الرق كخطوة أولى، ثم ما أعقب ذلك من بلورة لمنظومة الحريات المختلفة للإنسان وللطفل وللمرأة

[1] الأفكار والحوارات التي تمت في هذه الجلسة اعتمدت على ما جاء في الأوراق الخلفية التالية :

-" الفكر الإسلامي.. بين الاجتهاد والتقليد"،الدكتور عبد المعطى بيومي

-" الفكر الديني بين التقليد والاجتهاد"،نبيل صموئيل أبادير

ولغير ذلك من جوانب الحياة، لهذا فنحن لسنا مخيرين في الفكر الديني بين تقليد واجتهاد، وإنما نحن مخيرون بين نوعين من الاجتهاد؛ الاجتهاد السلبي الذي يريد أن يبعث من الماضي نصوصه القديمة مسقطا من حسابه التطورات التاريخية ومحصلة الفكر الإنساني وثماره عبر القرون، وهو اجتهاد سلبي لأنه يحرم الإنسان من كدحه، ويحرمه من سعيه،ويحرمه من ثمرات عقله،ويحرمه من خبراته التاريخية، أما الاجتهاد الآخر الإيجابي فهو الذي يوافق أو يحاول أن يقيم تلك الوحدة الضرورية والتي تمخضت عبر التاريخ بين النصوص الدينية المقدسة من ناحية والنصوص التي أنتجتها الإنسانية وأسفرت عنها خبرتها الحضارية من ناحية أخرى، مأساتنا في عالمنا العربي أن كثيرا ممن يأخذون على عاتقهم فكرة إعادة تأويل النصوص أو فهمها يسقطون من حسابهم تجارب شعوبهم الحضارية ويريدون أن يرتدوا بها إلى العصور الأولى التي سعى الفكر الديني نفسه وذاته إلى تنميتها وتطويرها، ليشهد هذه التجليات الحضارية التي نعرفها اليوم، إذن شرط الاجتهاد هو أن يكون في هذا الاتجاه، اتجاه إقامة التوافق بين النصوص المقدسة الدينية الأولى ومقدسات الإنسانية الجديدة وثمار فكرها الجديد في المواثيق الإنسانية

وعلى الرغم كل الصعوبات والتعقيدات التي يعاني منها الواقع الثقافي والفكري في مجتمعاتنا المعاصرة في إيقاف أي محاولة جادة للاجتهاد في اتجاهها الصحيح، وهى الصعوبات التي يختلط فيها ما هو سياسي بما هو فكرى وما هو ثقافي بما هو اجتماعي واقتصادي إلا انه رغم هذا هناك ما يسعى لتجاوز هذا الجمود وفتح مجرى الاجتهاد وهو ما يمكن أن نلمحه في أطروحات العديد من المفكرين المستنيرين المسلمين والمسيحيين الذين مازالت إلى اليوم مبادراتهم الفكرية طليعية ولا تشكل التيار العام بين المشتغلين بالاجتهاد في الفكر الديني، كتلك الاتجاهات الفكرية التي يمثلها كل من ا.د. عبد المعطى بيومي على الجانب الإسلامي، والمهندس نبيل صمويل على الجانب المسيحي.

رؤية للتجديد والاجتهاد في الفكر الديني الاسلامى

قبل أن نتحدث عن طبيعة الفكر الإسلامي بين الاجتهاد والتقليد من الضروري التحديد الدقيق لعدد من المصطلحات وتحليلها والتعرف على خصائصها مثل:

١- الإســلام:

فالإسلام كلمة مشتقة من مادة سلم ومن مشتقاتها سلم وأسلم وهمـا تعنيـان الرضـا والانقياد كما جاء في "القاموس المحيط"، وأسلم بمعنى انقاد وصار مسلمًا، أي دخـل في ديـن الإسلام. كما جاء في المعجم الوجيز الذي أصدره مجمع اللغة العربية بمصر.

ولعلنا نلحظ ربط "الفيروزابادي" بين معنى الرضا والانقياد معًـا، كـأن الإسـلام أو التسليم والاستسلام لا يتحقق فيه الانقياد إلا بالرضا، أما إذا تحقق الانقياد بغير الرضا، فإنـه لا يكون إسلامًا، وإنما يكون إذعانًا أو إكراهًا.

وكلمة الإسلام تطلق اصطلاحًا على الدين الذي جاء به رسول الله محمد ﷺ، ليبلغـه إلى الناس ليسلموا لتعاليمه وليحققوه في أنفسهم وحياتهم بالرضا. وبطبيعة الحال فإن الرضا لا يتحقق هو الآخر إلا بالاختيار الناتج عن الإرادة الحرة الكاملة، وهنا ندرك قوله تعـالى: "لا إكـراه في الدين"[٢][١].

٢- الفكـر الإسلامي:

وهنا نجد أنفسنا أمام كلمتي فكر و إسلامي.

فالفكر: تعنى كما جاء في "القاموس المحيط" أيضًا: إعمال النظـر في الـشيء كـالفكرة وجمعها أفكار، وجاء في المعجم الوسيط: (الفكر): إعمال العقل في المعلوم للوصـول إلى معرفـة مجهول.

وإذا كان هذا معنى كلمة الفكر مجردة فإنها حين تنسب إلى الإسلام فيقال: فكر إسلامي، فإنها تجمع بين إعمال النظر مرتبطًا، أو منقادًا، عن تراض بدين الإسلام وتعاليمه.

---

[2] سورة البقرة الآية ٢٥٦.

٣- الاجتهـــاد:

أما كلمة الاجتهاد: فهي تعنى بذل الطاقة والمشقة وبلوغ الغاية. يقول "الفيروز ابـــادي" (الجهد) الطاقة والمشقة،وأجهد جهدك ابلغ غايتك، وجهَد كمنع جَدَّ كاجتهد، ودابته بلغ جهدها كأجهدها... وجهد البلاء: الحالة التي يختار عليها (يفضل عليها) الموت، أو كثرة العيال والفقـــر فجهد ومجاهدة مبالغة... وبالكسر القتال مع العدو كالمجاهدة وقوله تعالى: "جهـــد إيمـــانهم"،أي بالغوا واجتهدوا، والتجاهد: بذل الوسع كالاجتهاد.

وجاء في المعجم الوسيط: (الاجتهاد): في الاصطلاح الفقهي: استفراغ الفقيه الذي بلـــغ الغاية، وبذل كل طاقته الفكرية.

٤- التقليـــد:

أما التقليد: فمشتق من كلمة قَلَد، ويقال: قلد الشيخ حبله:خرف فلا يلتفت لرأيـــه، و قلد فلانًا: اتبعه فيما يقول أو يفعل، من غير حجة ولا دليل، وقلده: حاكاه، يقال: قلـــد القـــرد الإنسان أما (التقاليد) فهي العادات المتوارثة التي يقلد فيها الخلف السلف، و مفردها تقليد.

وبالمقارنة بين حالتي الاجتهاد والتقليد، نرى الفرق بين الحالتين ظاهرًا. فالاجتهاد حالـــة تصل إلى منتهى الطاقة وبذل غاية الوسع إلى درجة المبالغة في استنفاذ الجهد. أما التقليد فهو حالة من التفويض تنعدم فيها الحجة والبرهان، ويركن فيها إلى المحاكاة.

والاجتهاد حالة من الاختيار المتواصل، والتقليد حالة من الاختيار المنقطع حيث اختـــار المقلد محاكاة شيخه كما تقلد القردة الإنسان، هو اختيار للشيخ ثم تسليم له حيث انقطع اختياره الفكري بعد ذلك فلم يعد يفكر فيما يقول شيخه. بعكس الاجتهاد الذي هو اختيـــار متجـــدد ومستمر فيما كل ما يعرض على المجتهد أو ما يقال له أو ما يسمعه أو ما ينقل إليه.

وهنا نصل إلى مفارقة مهمة، هي: أن الرضا الاختياري المستمر، أو الرضا القـــائم علـــى الاختيار المتجدد الذي هو معنى الإسلام، متحقق في المجتهد الذي يختار بعقله ويرضى ويـــركن إلى هذا الاختيار العقلي، أكثر من تحققه لدى المقلد الذي انقطع اختياره بشيخه فصار يحاكيـــه وقـــد انعدم لديه رضاه الاختياري في كل مسألة على حدة مما ينقلها عن شيخه أو يقلده فيها. ولـــذلك

جرى خلاف حول إيمان المقلد: هل يكفي؟ وقد ذهب المحققون إلى أنه لا يكفي ولابد له من الدليل حتى يعرفه ممن يقلده.

من ثم كان الفكر الإسلامي في أقوى حالات اجتهاده في عهد رسول الله ﷺ وصحابته، على عكس ما يتصوره البعض من أنهم كانوا مع رسول الله ﷺ يتلقون منه فيطيعونه دون اجتهاد.

ذلك أنهم كانوا في كثير من أحوالهم يسألونه ﷺ إذا أمرهم بشيء أو نهاهم عن شيء، يسألونه هل هذا من الله أو من عندك؟، فإذا كان من عند الله أسلمت نفوسهم له، وإذا كان من عنده ﷺ ناقشوه، بل كانوا يعرضون عليه رأيًا بديلاً لرأيه، وقد وصفهم الله تعالى في كتابه: "وأمرهم شورى بينهم"([3]) بحيث كان إسلامهم أو رضاهم الاختياري مستمرًا وفي الوقت نفسه كان حالة مستمرة مع التجدد الدائم بحسب الأحكام والمواقف والأوامر والنواهي. لم يكونوا مقلدين لرسول الله ﷺ بل كانوا مجتهدين فيما يتلقونه عنه يسألونه وتتسع أسئلتهم أحيانًا عن بعض الموضوعات حتى تتجاوز هذه الموضوعات، مثل سؤالهم: "يسألونك عن الأهلة"([4])، "يسألونك ماذا ينفقون" ([5])، "يسألونك عن الشهر الحرام"([6]) "يسألونك عن الخمر و الميسر"([7])

حتى في المواقف الحساسة والفاصلة في الحروب حيث يجب أن يطيع الجنود قائدهم فينفذوا أوامره دون مناقشة، كانوا رضوان الله عليهم يناقشونه في الخطة، كما يناقشونه في التنفيذ، بل كانوا يجتهدون في اختيار الموقف في الحرب، فيأتي اجتهادهم موافقًا له. وأحيانًا يأتي مخالفًا، مع ما يترتب على ذلك من كوارث أحيانًا.

حدث في بدر أن عسكر عليه الصلاة والسلام في مكان، فسأله "الحباب بن المنذر" يا رسول الله: أهذا وحي أنزلكه الله؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال عليه الصلاة والسلام:

---

[3] سورة الشورى الآية ٣٨.

[4] سورة البقرة الآية ١٨٩.

[5] سورة البقرة الآية ٢١٥.

[6] سورة البقرة الآية ٢١٧.

[7] سورة البقرة الآية ٢١٩.

بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال" الحباب": ليس هذا بمنزل. امض بنا إلى أدنى ماء من بـــدر، فإذا حمى الوطيس واشتدت الحرب شربنا وهم لا يشربون. فنقل رسول الله ﷺ معـــسكره كمـــا أشار "الحباب".

وفي أُحد نظم الرسول ﷺ جيشه وحدد لكلٍ موقفه وجعل الرماة فوق الجبل وأوصـــاهم ألا يتركوا موقفهم حتى وإن دارت الدائرة على المسلمين، إلا أنهم لما رأوا بوادر النـــصر في أول المعركة تركوا مكانهم فكانت الكارثة كما هو معلوم، ومع ذلك لم يؤنبـــهم ﷺ ولم يحلـــهم إلى محاكمة؛ لأنه عليه الصلاة والسلام عرف أن ما فعلوه كان اجتهاد منهم وإن أخطئوا فيه.

هكذا كانت بوادر تشكل طبيعة الفكر الإسلامي، وأنه فكر متجدد متغير. إلا أن تجدده وتغيره في إطار قواعد ثابتة. وهذه الطبيعة تفرضها طبيعة الإسلام نفسه، والفهم الحقيقـــي لهـــذه الطبيعة.

الاجتهاد ركن من أركان الإسلامي:

تتميز رسالة الإسلام بخاصتين رئيستين هما:-

الأولى: أنها رسالة خاتمة للرسالات السماوية، وقد تكاملت مع هذه الرسالات المرحليـــة التي كانت تتلاءم مع العقل الإنساني في مراحل نموه وتطوره وقت ظهورها.

فالإسلام يعترف بجوهر الرسالات السماوية السابقة، ولا يتناقض معهـــا. بـــل يكملـــها ويختمها. عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "مثلي ومثل الأنبياء مـــن قبلي كمثل رجل بنى دارًا فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبـــون، ويقولون: لولا موضع اللبنة، فأنا اللبنة. وأنا خاتم النبيين"(٨). ويقول سبحانه وتعـــالى:"وأنزلنـــا عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه"(٩)

وكما أجرت المسيحية تعديلات تشريعية على اليهودية فأبقت ما أبقت على تحليل بعض الأحكام وغيرت ما غيرت من أحكام أخرى، كما جاء على لسان عيسى عليه السلام في القرآن

---

[8] البخاري. المناقب. باب ١٨.

[9] سورة المائدة الآية ٤٨.

قوله تعالى: "ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم"([10])فقد أجرى الإسلام تعديلات على الأحكام التشريعية في المسيحية واليهودية. بحيث انتهى الإسلام إلى قاعدتين رئيستين في التحليل والتحريم:- ففي التحليل: "الأصل في الأشياء الإباحة". وفي التحريم: "لا تحريم إلا بنص".

وفيما بين القاعدتين من تحديد الحلال والحرام. فقد وضع الإسلام معيار تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية التي تتوجه قصدًا إلى تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، مما ألقى دورًا كبيرًا على العقل الإنساني في تحرى هذه المصالح، وسبل تحقيقها في ضوء هذه الشريعة. ومعنى ختم الرسالات برسالة الإسلام أنه لم يعد أحد ينتظر رسالة جديدة أو توجيهات جديدة من السماء إلى الأرض، وأن رصيد هذه التوجيهات بنزول القرآن ورسالة الإسلام قد تم، كما قال تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا"([11]) وكما قال سبحانه:"وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم"([12]).

بات على العقل إذن أن يحمل مسئوليته ويعتمد على نفسه في تحقيق مصالحه، في ضوء ما نزل من شريعة إلهية تتضمن تحقيق المصلحة الإنسانية، وليس له أن ينتظر رسالة جديدة من خارج العقل والرصيد الذي يملكه من الوحي.

الثانية: كون الرسالة الإسلامية رسالة عامة وشاملة في الزمان والمكان، فهي موجهة إلى جميع الناس على اختلاف أجناسهم وأماكن وجودهم وتعدد بيئاقم ومشاربهم. قال تعالى:"وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً لكن أكثر الناس لا يعلمون"([13])وقال سبحانه: "تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا"([14]).

ومعنى ذلك: أن الرسالة التي قطعت الأمل بتوقع رسالة جديدة بعدها، هي رسالة شاملة لكل ما يحتاجه الإنسان من هدايات في كل زمان ومكان ولكل أجناس البشر، فلابد أن تكون

---

[10] سورة آل عمران الآية ٥٠.

[11] سورة المائدة الآية ٣.

[12] سورة الأنعام الآية ١١٥.

[13] سورة سبأ الآية ٢٨.

[14] سورة الفرقان الآية ١.

صالحة لكل زمان ومكان، عن طريق أنها تقدم هدايات وقواعد وقيمًا إنسانية عامة لا يختلف عليها البشر في أي زمان ومكان، ويأتي هنا دور العقل في ضوء هذه الهدايات والقيم العامة.

لذلك جاءت رسالة الإسلام مزودة بكل إمكانات الاجتهاد والتجديد المستمر، من زمان إلى زمان، ومن بيئة إلى أخرى. ولأن العقل الإنساني هو المسئول عن استخدام إمكانات الاجتهاد في الإسلام كانت مكانته في هذا الدين موازية للوحي مهتدية به.

ولقد شاعت مقولة – إن الشرع قبل العقل – وأسيء فهمها مما أدى بجحافل من الفقهاء أن يوفروا استخدام عقولهم على ظن احترام النصوص، فاستناموا للتقليد بعد فورة الاجتهاد التي صاحبت عصر الرسول ﷺ وأصحابه وتابعيهم بإحسان، مما انتقل معه تقديم النصوص التراثية للأئمة الماضين ولم يكتفوا بتقديم نصوص القرآن والسنة، مما كان له أثر في تغييب العقل وعزل الشريعة عن الحياة، مع أن المتأمل في ظهور الشريعة أول ما ظهرت إنما ظهرت مستندة على العقل وعلى براهينه؛ فالرسالة لا تثبت إلا بالمعجزة التي تظهر على يد الرسول دليلاً للعقل على صدق الرسالة،فإذا ثبت الدليل ثبت المدلول. فعندما يقر العقل بصدق الرسالة والرسول يبدأ التعامل مع النص، ويستمر النص بجانب العقل، أو العقل مع النص، صنوان متلازمان يؤديان استمرار الرسالة وملاحقة التشريع لمستجدات الحياة.

من ثم كانت أهمية العقل في الإسلام، بحيث يمكن تسمية هذا الدين دين العقل. فهو مناط التكليف بالأحكام والشرائع، فإذا غاب العقل بأي حالة من حالات الغياب سقط التكليف، سواء كانت حالة الطفل والصبي اللذين لم يكتمل لديهما العقل، أو حالة النوم، أو الجنون، أو حالة الغفلة والخطأ، أو النسيان.

فقد اجتمعت الأمة بلا منازع على رفع التكليف عن أصحاب هذه الحالات. فعن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: "رفع القلم عن ثلاثة... عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق"([15])وعن ثوبان أن النبي ﷺ قال: "رفع عن أمتي الخطأ

[15] رواه أحمد والأربعة إلا الترمذي وصححه الحاكم وأخرجه ابن حبان.

والنسيان وما استكرهوا عليه"([16])كما قال تعالى: "وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمّدت قلوبكم"([17])

أوجب الإسلام على العقل المعرفة والعلم، وفرض التفكير والنظر، وأهاب به ألا يقبل قضية إلا بدليل وبرهان مقنع سواء في مجال العقائد أو المسائل العملية، وأي معرفة لا تعتمد على البرهان لا تعد علمًا بل تسمى ظنًا أو خرصًا أو تخمينًا أو تقليدًا أو هوى، إنما تطلق عبارة "العلم" عندما يكون قائمًا على الدليل الذي يسمى في القرآن سلطانًا. وكثيرًا ما نقرأ في القرآن الكريم: "وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون"([18])، "قل هل عندكم من علمٍ فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وان أنتم إلا تخر صون"([19])، "إنّ عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون"([20])

والإمام "ابن حزم" – رحمه الله – مع أنه من أبرز أئمة الظاهرية الذين يأخذون بظاهر النصوص يتناول موضوع الاستدلال العقلي في كتابة "الإحكام في أصول الأحكام" تحت عنوان "باب في إثبات حجج العقول"([21])ويفند آراء الصوفية بأنه لا يعلم شيء إلا بالإلهام، ويبطل آراء الشيعة بألا يعلم شيء إلا بقول الإمام، وآراء جمهور أهل السنة القائلين بأن لا يعلم شيء إلا بالخبر، وغلاة المقلدين بأن لا يعلم شيء إلا بالتقليد. وينتهي الإمام "ابن حزم" إلى ضرورة النظر العقلي والمجادلة من أجل الحق فيقول: "فإذن قد بطلت كل طريق ادعاها خصومنا في الوصول إلى الحقائق من الإلهام والتقليد، وثبت أن الخبر لا يعلم صحته بنفسه، ولا يتميز حقه من كذبه، وواجبه من غير واجبه، إلا بدليل من غيره، فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها، وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها"([22]).

[16] رواد الطبراني، انظر فيض القدير للمناوى وصححه، شرح الجامع الصغير للسيوطي، مجلد ٤ صــ ٣٤، دار المعرفة، بيروت.

[17] سورة الأحزاب الآية ٥.

[18] سورة الجاثية الآية ٢٤.

[19] سورة الأنعام الآية ١٤٨.

[20] سورة يونس الآية ٦٨

[21] صــ ٣٣ المجلد الأول، ط ١، دار الحديث، القاهرة.

[22] صــ ٥٠ نفس المصدر والطبعة

وإذا كان هذا موقف إمام ظاهري يأخذ بظاهر النصوص، فكيف بإمام من الأئمة العقليين!

ولأجل هذا الدور الذي يقوم به العقل في الاجتهاد فقد شرع الإسلام صيانة العقل. فحرم الخمر والمسكرات؛ لأنها تخامر العقل وتغطيه وتعوقه عن أداء مهمته الإنسانية والتشريعية، وجعلها من الكبائر، كما حرم السحر وجعله من الموبقات الكبائر مساويًا للشرك بالله، والقتل، والزنا، وأكل الربا. وحث على التماس الحقائق من مصادرها الأصيلة والبعد عن إتباع الخرافة وأوهام العرافين. حدثت" صفية (بنت أبي عبيد)" عن بعض أزواج النبي ﷺ عن النبي ﷺ قال: "من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة[٢٣].

دور العقل في الاجتهاد الواجب في الشريعة الإسلامية

نبذ الإسلام التقليد أيًا كانت صورته، ونهى عن التأثر بالأفكار الموروثة الباطلة، وسخر من المقلدين الذين جمدوا على المعتقدات الخاطئة، قال تعالى: "وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أوّلو كان آبائهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون، و مثل الذين كفروا مثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً و نداءً صم بكم عمي فهم لا يعقلون"[٢٤].كل ذلك ليسلم العقل من المؤثرات الضارة التي تحول دون أن يؤدى دوره المنتظر في الشريعة الإسلامية، لاستمرار هذه الشريعة موجهة لحركة الحياة، وسن التشريعات المحققة لمصالح العباد. هذا هو دور العقل في التفكير الإسلامي. ويستطيع الباحث أن يجد دور العقل في الاجتهاد الواجب في الشريعة الإسلامية، من خلال ثلاثة أمور:

أولا: مقاصد التشريع:

ففيما يتعلق بمقاصد التشريع فقد حددها الأصوليون، بالحفاظ على النفس، والنسل، والدين، والعرض، والمال، حيث جعل التشريع الإسلامي هذه المقاصد هي البوصلة التي يهتدي بها العقل لتحقيق مصالح العباد التي هي غاية التشريع، فطالما كانت المصلحة منضبطة بمقصد من

---

[23] رواه مسلم وأحمد عن بعض أمهات المؤمنين، وعينها الحميدى بأنها حفصة رضي الله عنها، وهو صحيح. فيض القدير للمناوى، شرح الجامع الصغير للسيوطي، ج ٦ صـ ٢٢، دار المعرفة، بيروت.

[24] سورة البقرة الآية ١٧١.

مقاصد الشرع، جارية على وفق النصوص الثابتة أو القواعد الكلية كانت تحقيق المصلحة وإقامة العدل هي الشريعة. يقول الإمام "الشاطبي" في كتابه "الموافقات"، "إنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز"([25])،ويقول الإمام "ابن القيم"، في كتابه "إعلام الموقعين": "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، ومن المصلحة إلى المفسدة، ومن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"([26]).

ثانيا: أسس التشريع وقواعده العامة:

وفيما يتعلق بأسس التشريع العامة وقواعده الكلية: فإن دور العقل يظهر فيها بشكل لا يقل وضوحًا وأهمية من دوره في المقاصد. ذلك أن هذه القواعد قد صيغت بطريقة عامة تشمل كل الأحكام التي ورد فيها نص والتي لم يرد فيها نص، بحيث تشكل قواعد أساسية يبنى عليها الاجتهاد في الوصول إلى الحكم الشرعي. وقد أجملها "ابن نجيم الحنفي" في كتابه "الأشباه والنظائر" في ست قواعد فقط، يقوم عليها البناء التشريعي كله، لا يعجز العقل المجتهد عن فهمها وتطبيقها، وهي:

١- لا ثواب إلا بنية. (فالنية معتبرة في المعاملات كما هي معتبرة في العبادات. ألا ترى أن نية القاتل معتبرة في التفرقة بين القتل العمد والقتل الخطأ، وتفاوت الجزاء واختلافه باختلاف النية)([27]).

٢- الأمور بمقاصدها. فالشيء الواحد قد يختلف باختلاف القصد واختلاف المصلحة.(وقد أورد "ابن نجيم" عن "قاضي خان" في فتاواه مثالاً على ذلك ببيع العصير ممن يتخذه خمرًا. إن قصد به التجارة ومجرد البيع والشراء فلا يحرم، وإن قصد به الشراء أو البيع لأجل التخمير حرم"([28]).هكذا يدخل عامل القصد في تحقيق المقاصد؟ ومن

---

25 ج ٢ صـ ٢١٣، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي. القاهرة

26 ج ٣ صـ ٥ ط، دار الحديث. القاهرة

27 ابن نجيم، الأشباه والنظائر، صـ ٥ ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.

28 المصدر نفسه، ص ٢٣.

ثم تحقيق الأحكام على الأشياء، فالتجارة غرض مشروع، أما صنع الخمر بالنسبة للمسلم فغير مشروع.

٣- اليقين لا يزول بالشك. فالأصل بقاء الشيء على ما كان عليه. ويقرر التشريع الإسلامي هنا أنه إذا فتح المسلمون حصنًا وفيهم ذميون لا يعرفون، لا يجوز قتلهم، لقيام المانع بيقين، لأن قتل الذمي لا يجوز ومن ذلك أن الشك يفسر لصالح المتهم.

٤- المشقة تجلب التيسير. فإذا ضاق الأمر على الإنسان وترتب عليه الحرج، فإن رفع الحرج منهج من مناهج الإسلام، يقول تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"([29])ويقول سبحانه: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"([30]).

٥- لا ضرر ولا ضرار. فكل ما يؤدى إلى ضرر بالنفس أو بالغير تجب إزالته، ومن ذلك رد الشيء المبيع إذا وجد به عيب أخفاه البائع.

٦- العادة محكمة. فالعرف في كل بلد له اعتباره في تقرير الحكم، فالمعروف عرفًا كالمشروط شرطًا، إلا إذا تعارض العرف مع عقيدة أو قيمة خلقية أو نص شرعي صريح صحيح النقل، أو على ما يقول الأصوليون: نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

ولعلنا نلحظ بوضوح أن هذه القواعد الأساسية التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، هي: قواعد إنسانية عامة. يتفق عليها كل إنسان سليم الفطرة، صحيح العقل، أيًا كان دينه أو جنسه. فمن ذا يجادل في منع الضرر في التشريع؟. أو يجادل في تحكيم العرف الذي درج عليه الناس؟ أو يجادل في رفع الحرج عن الناس وعدم حملهم على المشقة ووجوب التيسير عليهم في القوانين؟ أو من ذا يخالف في تحكيم النوايا في التفرقة بين الأعمال وما يجب عليها من مكافأة أو عقاب؟. ثم إن هذه القواعد الإنسانية العامة التي تشكل أسسًا وهدايات للعقل الإنساني في سنه للقوانين والتشريعات، هي في الوقت نفسه تمثل إمكانات ضخمة للاجتهاد وإعمال العقل الإنساني، في استنباط الأحكام الجزئية والقوانين المنظمة للحياة الإنسانية، لأنها قواعد واسعة وشاملة، تتيح بقدر سعتها وشمولها حركة فسيحة المدى أمام العقل، وتشجعه بل تدفعه دفعًا إلى الاجتهاد.

---

[29] سورة الحج الآية ٧٨.

[30] سورة البقرة الآية ٢٨٦.

ثالثا: مصـــادر التشريـــع:

وبقدر ما تتيح أسس التشريع وقواعده العامة حركة واسعة وميدانًا فسيحًا للاجتهاد، فإن مصادر التشريع التي يستمد منها العقل الأحكام، هي الأخرى تطلق حركة العقل في الاجتهاد إلى أوسع مدى، بحيث لا يند منها حكم في أي أمر من أمور الحياة، أو يستعصي عليها. وتشمل هذه المصادر كل مطالب الحياة الإنسانية، في العقائد، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق، وتتغلغل إلى أعماق الحياة اليومية بكل جزئياتها للفرد والمجتمع، إما بحكم فرعى، وإما بقاعدة يندرج تحتها ما لا يحصى من الأحكام الجزئية، التي يجب على الفقهاء والمشرعين في كل عصر أن يـستنبطوها، ولا يقعدوا عن استنباطها بأن يركنوا إلى العجز والتقليد. وقد أشار القرآن الكريم إشارات متكـررة إلى هذا الشمول في هذه المصادر بقوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخـر ذلـك خير و أحسن تأويلا"(٣١)وقوله سبحانه: "أفلا يتدبرون القرءان و لو كان مـن عنـد غـير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا"(٣٢)وقوله تعالى: "وما فرّطنا في الكتاب من شيء"(٣٣).

ومن الوهلة الأولى عند النظر في مصادر التشريع، ندرك بجلاء أنها في ذاتها إمكانية ضخمة من إمكانات الاجتهاد، فهي – بداية – عند النظر في أقسامها – تنقـسم إلى مـصادر نقليـه، ومصادر عقلية، بحيث يبدو العقل فيها قرينًا للوحي وقسيمًا له.فالمصادر النقلية هى: الكتـاب – السنة – الإجماع. والمصادر العقلية هي: القياس – الاستحسان – الاستصلاح (المصالح المرسـلة) – الاستصحاب – سد الذرائع – العرف.

هكذا يأخذ العقل فرصته الأوفى من مصادر التشريع التي وضعها الأئمة المجتهدون عـبر تاريخ هذه الأمة استنباطًا من الأصلين: الكتاب والسنة. وكان أول من لفت النظر إلى دور العقل في اكتشاف هذه المصادر ووصفها، هو رسول الله ﷺ نفسه؛ حين بعث "معاذ بن جبل" قاضيًا إلى اليمن وسأله قبل أن يمضى إلى مهمته: بم تقضى؟ قال معاذ: بكتاب الله. قال له رسـول الله ﷺ: فإن لم تجد؟. قال: فبسنة رسول الله ﷺ.قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيـي، ولا آلـو"(٣٤). (لا

31 سورة النساء الآية ٥٩.

32 سورة النساء الآية ٨٢.

33 سورة الأنعام الآية ٣٨.

34 رواه أبو داود. كتاب الأقضية. باب ١١.

أقصر) فضرب رسول الله ﷺ على صدره وهو يقول: الحمد لله الذي وفق رسول الله إلى ما يحب الله ورسوله.

على أن المصادر النقلية نفسها تقدم فرصة واسعة للعقل، ولا تقدم حكمًا يتعارض مع العقل، وإن كان من الأحكام القطعية.

أول المصادر النقلية هو القرآن الكريم،الذي هو كلام الله أوحاه إلى رسوله ﷺ ونقل إلينا بطريق التواتر القطعي الذي لا شبهة فيه، والذي لم يشك أحد في صحة نقل أية منه بإجماع الأمة، هو أصل الشريعة ومستودع الإسلام، بنيت فيه أصول العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات. هذا الكتاب يتسم بسمة رئيسة تجعله أقوى الدوافع إلى الاجتهاد، إذ يغلب على نصوصه العموم والإجمال، أو كما وصفه الإمام" على ابن أبي طالب" كرم الله وجهه: "القرآن حمال ذو وجوه". ومن شأن النص العام أن يعطى معاني كثيرة، ويكشف عن نفسه بمعاني حسب ثقافة القارئ وحسب ثقافة العصر، بكل ما يمثله النص العربي من ثراء في المعاني وغنى في الدلالات ومعروف أن الألفاظ في اللغة العربية تحمل معاني كثيرة، والنص القرآني أغنى ما في هذه اللغة، فالنص القرآني كالماسة التي تعطى لعين الرائي ألوانًا مختلفة من ألوان الطيف، بحسب الزاوية التي ترى منها العين، وبحسب مقعد الرائي منها، ففي كل عصر وحسب كل ثقافة يرى المتدبر للقرآن معاني عديدة وجديدة، فهو كما قال الرسول ﷺ في وصفه: "لا يبلى على كثرة الرد" لا يتقادم به العهد رغم كثرة التكرار والترداد، ومن ثم احتاج إلى مفسرين في كل عصر. وعلى كثرة المعاني في النص العام تكون الاجتهادات التي تستخلص الأحكام المتعددة؛ لذا كانت النصوص الواردة في القرآن على ثلاث فئات:-

- فئة محددة: ذات دلالة قطعية، لا تحتمل غير معنى واحد. وهذا جانب قليل جدًا في القرآن فالقرآن به ٦٢٣٦ آية، ورغم هذا فالآيات التي جاءت محددة قاطعة قطعية الدلالة قطعية الثبوت لم تزد عن ٢٠٠ آية فقط، وبقية الـ٦٢٣٦ آية نصوص عامة العامة، وتنحصر الآيات ذات الدلالة القطعية في قضايا مثل: المواريث والحدود - بشروطها صعبة التحقيق - وهي أحكام قطعية لا سبيل إلى الاجتهاد فيها، مثل قوله تعالى: "ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين و لهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو

دين"([35]). فهذا النص لا يحتمل غير تفسير واحد يتضمن الحكم بميراث الزوج من زوجته المتوفاة، النصف إن لم يكن لها ولد، أو الربع إن كان لها ولد.

– فئة شبه محددة: ذات دلالة ظنية، تحتمل نصوصها تفسيرات عدة إلا أنها ليست كثيرة كقوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"([36])فالقرء يحتمل معنى الطهر، أو معنى الحيض، ولذا ذهب بعض الفقهاء إلى أن عدة المطلقة ثلاثة أطهار، وذهب بعضهم إلى أنها ثلاث حيضات. والكل جائز؛ لأن كلًا من المعنيين مقبول في اللغة.

– فئة النصوص العامة: وهى أغلب القرآن، وهى نصوص عامة مفتوحة الدلالة، تعطى عددًا كبيرًا وثروة هائلة من المعاني، يتكشف منها ما ينكشف حسب ثقافة العصر وتجارب الإنسانية وأفق المفسر مثل قوله تعالى: "و شاورهم في الأمر"([37]). فهذه الآية تفرض الشورى على ولى الأمر، لكنها تترك الخيارات مفتوحة وكقوله تعالى: "إن الله يأمر بالعدل و الإحسان"([38]), دون أن يحدد الطريقة التي ينفذ بها الحكم بالعدل، لتترك للاجتهاد الإنساني تحديد الوسائل وطرق التقاضي والفصل في الخصومات. ثم إن المتشابهات في القرآن الكريم تعطى هي الأخرى قدرًا كبيرًا من الاجتهادات الداخلة في دائرة اللغة وما تسمح به من معاني الألفاظ، وفي دائرة القواعد العامة للتشريع. على أن القرآن مع ذلك كله يحيل المجتهد على السنة النبوية، كمصدر تالٍ للقرآن، يبين ما أجمل ويقيد ما أطلق، كما قال تعالى: "وأنزلنا عليك الذكر لتبين للناس ما نزل عليهم"([39])وقوله تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"([40]).

أما السنة وهى ثاني المصادر النقلية فهي ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل له، أو تقرير منه بقول أو فعل أحد من أصحابه رضوان الله عليهم؛ وقد يرونها أحيانا(وهىً الواقع العملي في تطبيقات الشريعة في عصر النبوة، أي الحالة التي جرى عليها التعامل الإسلامي في عصر رسول الله ﷺ[41]). والسنة التي تعد أصلًا ثانيًا للتشريع هي السنة الثابتة ثبوتًا صحيحًا لا مدخل للعقل في الشك في صحة نسبتها إلى رسول الله ﷺ حتى يكون تشريع الأحكام بمقتضى شئ منها تشريعًا صحيحًا.

---

35 سورة النساء الآية ١٢.

36 سورة البقرة الآية ٢٢٨.

37 سورة آل عمران الآية ١٥٩.

38 سورة النحل الآية ٩٠.

39 سورة النحل الآية ٤٤.

40 سورة الحشر الآية ٧.

41 د. مصطفي الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط ٨.

ورغم أن السنة حددت بعض الإجمال في القرآن الكريم، وخصصت بعض عمومه، إلا أن دلالتها على الأحكام هي الأخرى:

– قد تكون قطعية: إذا كان اللفظ محددًا لا يحتمل غير تفسير واحد، مثل قوله ﷺ: "أطعموا الجدات السدس".

– وقد تكون ظنية: إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى وكلها تقرها قواعد اللغة، مثل قوله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي" فهو يحتمل أن لا نكاح صحيحًا أو كاملاً، وعليه يحتمل أن يكون اشتراط الولي في عقد النكاح شرط صحة لا يصح العقد إلا به، كما يحتمل أن يكون شرط كمال لتمام العقد فقط ويكون العقد صحيحًا بغيره.

وقد يختلف الأئمة في اعتماد الروايات وتوثيقها فتختلف مذاهبهم حسب اختلاف الروايات، فيكون المسلم في حل من إتباع إحداها، دون إلزام بحكم معين.

على أن القرآن والسنة كليهما قد تضمنا أحكامًا أثبتت معها عللها، لتدور الأحكام مع هذه العلل حيثما دارت وتتغير الأحكام بتغير عللها، مما يعد منهجًا ربانيًا يعلم العقل البشرى الاجتهاد والبحث قبل إقرار الأحكام بالاجتهاد في اكتشاف العلل التي عليها تدور هذه الأحكام.

والإجماع الذي مصدرًا ثالثًا من المصادر النقلية بعد الكتاب والسنة، حدث حوله جدل كثير في جعله مصدرًا ذا حجية ملزمة، مما يحتاج تحليله إلى بحث طويل ليس هذا مجاله إلا انه يمكن أن نستخلص أن الإجماع لابد أن يستند إلى دليل من الكتاب أو السنة. من هنا فإن الموقف من الإجماع وعلاقته بالاجتهاد يختلف باختلاف الدليل المستند إليه.

– فإن كان الدليل المستند إليه الإجماع دليلاً قطعيًا كان ملزمًا، كما أجمعت الأمة على وجوب الصلاة والصيام والزكاة والحج وفرائض الإسلام، وكما أجمعت على تحريم الجمع في الزواج بين الأم وابنتها، وكان إجماعها في هذه الأمور بنص من القرآن الكريم. وهذا النوع من الإجماع لا يتغير على مر الزمن.

– أما إن كان الدليل ظنيًا، وهو الأغلب في الأدلة، كأن يستند إلى خبر يحتمل تفسيره بأكثر من معنى تسيغه اللغة، أو أن يستند إلى قياس أو مصلحة. فهذا النوع من الإجماع قد يتغير بتغير الأفهام، أو تغير الظروف، أو تغير العلل التي رجحت الحكم المجمع عليه من قبل. مثال ذلك: أن الإجماع في عهد النبي ﷺ وعصر الصحابة، كان قد اتفق على عدم تسعير السلع، ولكن "سعيد

بن المسيب" وغيره أفتوا بجواز التسعير محافظة على المصلحة العامة، أو ما نقول في عصرنا حماية المستهلك. فالمصلحة راجحة في حماية الفقراء من جشع التجار، حتى كان المحتسب في الأندلس يمر على الأسواق، ويلزم البائعين بوضع أسعارهم مكتوبة ظاهرة.

أما المصادر العقلية فهي من مجالات الاجتهاد في الإسلام، ومظهر واضح من مظاهره، يتجلى فيه دور العقل وإفساح المجال له للتشريع الحي المتجدد، الذي لا يقر الجمود ولا يرضى التقليد.

وأول هذه المصادر العقلية وأصلها: القياس

وعلى كثرة التعاريف العقلية التي وضعها العلماء لتعريف القياس إلا ان أكثرها بساطة ووضوح هو "إلحاق حادثة بأخرى في حكمها، لاشتراكهما في علة واحدة"([٤٢]). مثل إلحاق النبيذ أو أي مسكر بالخمر، في الحرمة والعقوبة لاشتراكهما معًا في علة الإسكار، كما قال ﷺ: "كل مسكر خمر". ولم يخالف في أن القياس مصدر رابع من مصادر التشريع الإسلامي إلا الظاهرية، وبعض المعتزلة، والشيعة الإمامة.

فالظاهرية – كما هو معروف – يتمسكون بظاهر النصوص، ولا يلجئون إلى القياس. وليس معنى ذلك أنهم يكفون عن الاجتهاد، فإن منهم المجتهدين الذين ملئوا طباق الأرض علمًا، واجتهادًا ما زال باقيًا حتى اليوم، من دقة تأملهم في ظاهر النص، كالإمام"ابن حزم" فلم يقف منهجه في الاعتماد على النص حائلاً دون الاجتهاد.

كما أن الشيعة يرون أن الأئمة المعصومين – في رأيهم – يتوارثون العلم في هذه الأمة، ومنهم تؤخذ الأحكام، إلا أنهم مع ذلك لم يكفوا عن الاجتهاد، بل إن حركة الفكر الشيعي معروفة باستمرار الاجتهاد وتواصله حتى اليوم. ويعد إمام الشيعة "أبو جعفر الصادق" أستاذًا لكثير من أئمة السنة، من أبرزهم الإمام "مالك" والإمام "أبو حنيفة"رضي الله عنهما حتى ليقول "أبو حنيفة" الذي قضى عامين تلميذًا لأبي "جعفر الصادق" "لولا العامان لهلك النعمان"([٤٣])يعني نفسه "أبا حنيفة النعمان".

---

[42] د. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، صـ ٦٩، ط ٨.

[43] الشيخ محمد أبو زهرة. الإمام الصادق. صـ ٢٥٢. دار الفكر العربي. القاهرة.

كذلك "النظام" وأنصاره من المعتزلة يرون أن القياس لا يعد مصدرًا من مصادر التشريع؛ لأن الذي يقيس قد يسوى بين أمور مختلفة وهذا على خلاف ما يقضى به العقل، مع أن المعتزلة جميعًا يوصفون بأنهم أحرار الفكر في الإسلام، وهم يعتمدون القياس مصدرًا، عدا النظام وأنصاره، وهم مع عدم اعتمادهم على القياس؛ فإنهم يسمون الحكم الذي يتوصلون إليه في كل مسألة حكمًا مستمدًا من الكتاب والسنة لا على أساس قياس فرع على أصل، بل يرون الحكم في كل مسألة أصلًا مستمداً من النصوص أو القواعد العامة.

وقد تكفل "ابن القيم" بالرد على هؤلاء مؤيدًا رأى الجمهور في أن "القياس لابد منه لاستمرار مسيرة الإسلام ودوامه عبر التاريخ، فإن الحوادث المتجددة التي لم تف بها ظواهر النصوص تضمنتها قواعد الإسلام، والقياس الصحيح لا يخرج عن كونه بيانًا للنص وتطبيقًا له، أو استعمالاً لقاعدة شرعية، وليس في الشريعة شئ على خلاف القياس"([44])، وقد قال الإمام "الشهرستاني" "وبالجملة: نعلم قطعًا، ويقينًا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعًا أيضًا أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضًا، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، فاعلم قطعًا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد"([45]).قال سبحانه وتعالى: "ولو ردوه إلى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"([46]).

والمعلوم من سنة رسول الله ﷺ كذلك من بعثه لأصحابه إلى الأمصار وإرشاده لهم للطريق الذي ينبغي أن يسلكوه، كـ "ابن مسعود"، و"معاذ"، و"أبي موسى الأشعري"، والمعلوم أيضًا من إجماع الصحابة أن القياس حجة في استنباط الأحكام. وقد بعث "عمر بن الخطاب" إلى "أبي موسى الأشعري": "الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنة النبي ﷺ ثم اعرف الأشباه والأمثال، فقس الأمور عند ذلك بنظائرها، واعمد إلى أقربها إلى الله، وأشبهها بالحق".

---

[44] أعلام الموقعين ج ٢ صـ ٥.

[45] الملل والنحل، صـ ١٩٩ ج ١ تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط ١.

[46] سورة النساء الآية ٨٣.

وقد مر معنا أن نصوص الكتاب والسنة أغلبها عام مجمل، وأن ما بينه القرآن والسنة من أحكام ذكرت بعللها وغاياتها، لإلحاقها بالحكم الذي توجبه الغاية والعلة التي من أجلها ثبت هذا الحكم لتلك الواقعة الأولى. وحتى لا يكون القياس رجمًا بالغيب أو رميًا في متاهات الظنون، فقد وضح الأصوليون له أركانًا وجعلوا لكل ركن أحكامًا. وأركان القياس هي:

- الأصل المقاس عليه، أو الواقعة الأولى التي نص على حكمها. وأهم شروط الأصل أن يكون حكمه الثابت له حكمًا شرعيًا ثابتًا غير منسوخ، وكان ثبوته من الكتاب أو السنة أو الإجماع.
- الفرع المقاس، أو الواقعة الثانية التي يراد معرفة حكمها. وأهم شروط الفرع أن تكون العلة المشتركة بينه وبين الأصل موجودة فيه مع عدم الفارق بينهما، ومع عدم مانع يمنع من إجراء الحكم الأصلي عليه.
- العلة المشتركة بينهما، التي كانت موجبًا لحكم الأصل.
- الحكم، الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع. (٤٧)

هذه هي المصادر التشريعية الأساسية وقد اجتمعت الأمة على الكتاب والسنة حتى رد الجمهور المصادر التالية إليهما، كما اتفق الجمهور على اعتبار الإجماع والقياس. ومع مرونة هذه المصادر التي رأيناها، فإن الفقهاء المسلمين خلال التطبيق المخلص للإسلام وتجدد الحوادث والظروف لم يعتمدوا على هذه المصادر وحدها. بل كانت لهم مصادر أخرى استوحوها من مقاصد الشريعة، وأصولها العامة، ومن كتاب الله وسنة رسوله، وإجماع الصحابة، وقياسهم الأشباه والنظائر. ومن أشهر هذه المصادر: الاستحسان، والاستصلاح، والاستصحاب، والعرف، وسد الذرائع.

الاستحسان:

قد يسفر التطبيق للقياس واطراده عن بعض المحاذير التي يؤدى فيها القياس إلى غلو في الحكم، قد تنافيه المصلحة، أو ترجح حكمًا آخر عليه. مثال ذلك أن القاعدة الشرعية التي يقاس عليها في الميراث أن العصبات يرثون بعد ذوى الفروض ما تبقى من أنصبائهم المفروضة، وأن الأخ الشقيق هو من العصبات، بينما الأخ لأم من أصحاب الفروض، وقد جرى الفقهاء على تطبيق هذه القاعدة، وكانت تسفر في كثير من الأحوال عن بقاء نصيب للأخوة الأشقاء، بحيث لا

---

[47] الدكتور محمد يوسف موسى. الفقه الإسلامي، صـ ١٨٥ ط ٣.

يحرمون. حتى إذا جاءت المسألة المشتركة حيث ماتت امرأة عن: زوج، أم، أخوين لأم، أخوين شقيقين. وكان مقتضى القياس أن يكون للزوج نصف التركة، وللأم السدس، وللأخوة من الأم الثلث. وهنا تنتهي التركة، ولا يبقى منها شيء للأخوين الشقيقين. وعرض الأمر على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال له هؤلاء: "هب أن أبانا كان حجرًا، ألسنا لأم واحدة؟ فترك عمر القاعدة القياسية، وحكم باشتراك الأخوة جميعًا في الثلث حيث يشتركون في النسب من جهة الأم. وكان ذلك من أمير المؤمنين استحسانًا تمليه المصلحة، ورفع الحرج، كقاعدة أصلية، ومقصد من مقاصد الدين أثناء التطبيق الأمين، والفهم الواعي الموثوق برجحانه. تعريف الاستحسان إذن: عدول عن قياس جلي إلى قياس آخر خفي تقتضيه المصلحة ورفع الحرج ويتمشى مع أدلة الكتاب أو السنة أو الإجماع ولا يكون للهوى ومجرد الظن. قال "الكرخي" وهو من الأحناف "الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى"، وقد كان "أبو حنيفة" أول من سمى ذلك استحسانًا واستعمله كمصدر للتشريع، ومن بعده قال به الأئمة، من الحنابلة، والمالكية، والشافعية أيضًا، على شرط أن يكون الاستحسان بالدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع، بل إن "الشافعي" الذي أطال القول بإبطال الاستحسان إنما أراد الاستحسان المذموم المبنى على مجرد الظن أو الهوى وقد نقل عنه "الآمدي" وهو شافعي أنه قال: "أستحسن في المتعة (وهى حق لمن طلقها زوجها قبل الدخول ولم يسم لها مهرًا) أن تكون ثلاثين درهما، واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام"([٤٨])،والدليل على أن الاستحسان حجة، ومصدر للتشريع، ولم يكن الخلاف بين الفقهاء إلا على مجرد التسمية، أنه قد ورد به الكتاب والسنة والإجماع. قال سبحانه وتعالى:"واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم"([٤٩])وقال سبحانه: "فبشر عبادي، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه "([٥٠])وقال عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار". وقد أجمعت الأمة على الأخذ به مصدرًا للتشريع في كثير من الحالات رغم اختلاف في التسمية. وهكذا نجد في التشريع الإسلامي متسعًا للخروج من تطبيق بعض القواعد العامة القياسية، حين يتصادم القياس عليها مع المصلحة، أو يترتب عليها الحرج والضيق الذي لا يرضاه الإسلام، وبذا يمكن للمشرع أن يجد في الاستحسان استثناء يلجأ إليه من الخروج عن هذا القياس، إلى أصول الشريعة ومقاصدها.

---

[48] الآمدي. الإحكام. نقلًا عن د. محمد يوسف موسى، الفقه الإسلامي، صـ ١٨٨.

[49] سورة الزمر الآية ٥٤.

[50] سورة الزمر الآية ١٧، ١٨..

الاستصلاح (المصالح المرسلة):

الاستصلاح "هو بناء حكم شرعي لمصلحة جديدة من المصالح المرسلة". والمصالح المرسلة هي " كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو إلى اعتبارهـا، أو عـدم اعتبارهـا، وفي اعتبارها مع هذا جلب نفع أو دفع ضرر"[51]. وبناء الأحكام على المصالح المرسلة يجرى علـى وفق القياس على قاعدة عامة يقتضيها التشريع لجلب المصالح ودفع المضرات وسد الذرائع، وهو مصدر من مصادر التشريع، يعبر عن إمكانية هائلة للتجديد في التشريع، إذ لو وقف الفقيه عنـد حدود المصالح المنصوص عليها دون غيرها، لتعطل كثير من المصالح التي يرعاها الشرع بالكليـة، لأن هذه المصالح متجددة بتجدد الظروف. وأكثر من قال بهذا المصدر الإمام "مالك بـن أنـس" رضي الله عنه آخذًا عن الصحابة والتابعين، وإجماعهم على أحكام صـدرت للمـصلحة، فـإن الصحابة عملوا أشياء لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار. ولكي يكون الاستصلاح مـصدرًا للتشريع، لابد أن يشترط في المصلحة أمور أهمها:

- أن تكون مصلحة حقيقية، يترتب عليها نفع، وعلى تركها ضرر.
- أن تكون عامة، لا تخص جماعة أو فردًا.
- أن تكون ملائمة لقواعد الشريعة ومقاصدها، غير مصادمة لهذه المقاصد والقواعد.
- أن تكون في مجال المعاملات، لا في مجال العبادات.

ومن أمثلة الأحكام التي صدرتن وفق هذه القاعدة منع عمر رضي الله عنه سهم المؤلفـة قلوبهم، و فرض أي إمام عادل ضرائب على الناس، لتقوية الجند، وحماية الثغور.

الاستصحـــاب:

والأصل في هذا المصدر: قوله تعالى: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا"[52]ويتقرر على هذه الآية أن الحكم الأصلي للأشياء الإباحة، وإلا لما كان هناك معنى للامتنان بخلقها للناس، أما ما ورد نص على تحريمه فيستثنى من هذه القاعدة ويكتسب حكم التحريم. كما يتقرر عليهـا أيضًا: أن الأصل في الذمة البراءة، وأن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك. فالاستصحاب إذن هـو إجراء الحكم الأصلي للشيء حتى يقوم دليل على خلافه.

---

[51] يراجع: الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى، والمدخل الفقهي للدكتور مصطفى الزرقا. بحث: المصالح المرسلة.

[52] سورة البقرة الآية ٢٩.

ومن أمثلة هذا من اشترى كلبًا على أنه كلب صيد، ثم ادعى أنه ليس كلب صيد، أو ليس مدربًا، فإنه يحكم له؛ إذ الأصل في الكلاب ألا تكون كلاب صيد، وتعليمها خلاف الأصل. فإذا قام دليل على أن هذا الكلب مدرب فإنه يحكم بمقتضى هذا الدليل، ويترك الأصل الذي استصحب عليه الحكم الأول.والذين يعتمدون الاستصحاب مصدرًا للتشريع، هم: المالكية، والحنابلة، وأكثر الشافعية، وبعض الأحناف؛ إذ العادة تقضي باعتبار ما كان على ما كان، حتى يطرأ ما يغيره من وجود إلى عدم أو العكس، ولأن الثابت باليقين يبقى ولا يزول بالشك.

ولقد وجد الظاهرية بغيتهم في هذا المصدر كإمكان هائل من إمكانات الاجتهاد؛ إذ أنه لما كانت النصوص عندهم هي كل شيء وكان تدقيقهم بالغًا في هذه النصوص، ولم تشمل النصوص بطبيعة الحال كل أحكام الجزئيات وما يتجدد، فإنهم حكموا بأن الأصل في الأشياء الموجودة والممكنة الوجود الإباحة إلا ما قام نص على تحريمه، وبذا كان هذا المصدر عندهم أساسًا لكثير من الأحكام الفرعية التي حكموا بالإباحة فيها على وفق القواعد العامة للشريعة، بينما تشدد الفقهاء الآخرون في هذه الأحكام ذاتها؛ لأنهم طبقوا عليها المصادر الأخرى كالقياس أو الاستحسان أو غيرها. ومن هنا يتبين لنا أنه حتى الفقه الظاهري الذي قد يظن فيه الجمود على النصوص، استطاع باجتهاده وعقله أن يجد له متسعًا في التشريع ومصدرًا للتجديد الدائم والاجتهاد الذي لا يقف.

العرف:

والعرف هو "ما ألفه الناس كلهم أو أغلبهم دون معارضة للشرع". فشرط العرف الذي يصلح أن يكون مصدرًا لبناء الأحكام عليه إذن:-

- أن يكون مطردًا أو غالبًا في قطر إسلامي.
- أن لا يخالف نصًا شرعيًا.

والفقهاء متفقون على اعتبار العرف فرعًا لأحكم الشرعية إذا أعوزهم النص، ولذلك قيل:

والعرف في الشرع له اعتبار ... لذا عليه الحكم قد يدار

وكانت من عباراتهم "المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا" أو "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" أو "العادة محكمة".ومن الأحكام التي تبنى على العرف على سبيل المثال اشتراط الكفاءة في الزواج.

والدليل على أن العرف مصدر للأحكام، آيات مثل قوله تعالى: "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين"([53])وقوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"([54]) وقوله ﷺ فيما رواه "البخاري" عن "أبي هريرة": "إن الدين يسر" من الواضح أن معارضة العرف المألوف بين الناس، دون ضرورة مخالفة النص أو مخالفة حكم مجمع عليه بحكم آخر، محرج للناس ومضيق عليهم الحياة وهو أمر يصادم مقاصد الشرع.

سد الذرائع:

لما كانت المقاصد كما يقول الإمام "ابن القيم "([55])لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات المعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات، في حلها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، ولكنه مقصود قصد الغايات وهى مقصودة قصد الوسائل. فإذا حرم الرب تعالى شيئًا وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له... ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضًا للتحريم، وإغراء للنفوس به". فسد الذرائع إذن إلى كل حرام وضار، وفتح الذرائع التي توصل إلى كل نافع في حياة الفرد والمجتمع، مصدر من مصادر التشريع، ولذلك قالوا: "ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب" و"كل ما يؤدى إلى حرام فهو حرام". وقال "ابن القيم" أيضًا... "ومن تأمل مصادرها (أي الشريعة)ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها"([56]).والفقهاء جميعًا يعتبرون سد الذرائع مصدرًا للتشريع عدا الظاهرية، وبعض القائلين به يعتبرونه مصدرًا مستقلًا من مصادر التشريع،وبعضهم يعتبره داخلاً ضمن "الاستصلاح" باعتبار أن سد الذرائع أو فتحها قد يكون

---

53 سورة الأعراف الآية ١٩٩.

54 سورة الحج الآية ٧٨.

55 انظر: ابن القيم. أعلام الموقعين: ج ٣، صـ ١١١.

56 نفس المصدر، صـ ١١٢.

دافعًا إلى اعتبار مصلحة يراها الفقيه"([٥٧]).وسواء أكان سد الذرائع مصدرًا مستقلًا، أم دافعًا إلى مصدر أعم منه، فهو أساس مراعى في التشريع.
تلك هي مقاصد التشريع ومصادره، والتي تؤكد على:
- ثبات المقاصد الشرعية. كأساس دائم تستقى منه أغلب المصادر التي تقوم عليها أحكام الشريعة.
- أن هذه المصادر منها ما هو أساس ثابت أيضًا ثبوت المقاصد التي تجمعها، وهي الكتاب والسنة وخاصة ما كان منها قطعي الدلالة لا يحتمل غير تفسير واحد. ومنها ما هو أساسي لكنه لا يثبت ثبوت الكتاب والسنة بل يتجدد ويفتح الباب أمام الاجتهاد.

والمقاصد والمصادر ما كان منها ثابتًا، وما كان منها قابلاً للتجدد. توضح مدى مرونة الفكر الإسلامي في مجال التشريع، واتساعه للعقل المؤمن المؤهل للاجتهاد، بالعلم والرشد ومعرفة القرآن، وما يتصل به، والسنة وما يتعلق بها، وقواعد القياس والاستدلال، وأساليب اللغة، وضروب التعبير بها، ومعرفة مواقع الإجماع([٥٨])، بحيث لا نجد مصدرًا من هذه المصادر يوصد بابًا أمام مجدد، أو سدًا يضعه أمام عقل مؤهل، ولا نجدها إلا كافية للاقتناع بأن هذا الدين لا يرضى جمودًا على وضع قد حكم به في زمن ما لمصلحة اقتضته، ولكن الظروف من حوله لم تعد ترتضيه.

قال "الشهاب القرافي" في "الفروق"... "الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين"، ولقد أجرى الله الحق على ألسنة كثير من المنصفين الذي اعترفوا بما للتشريع الإسلامي من فضل على سائر التشريعات التي تهتم بالحياة الإنسانية، وضبطها على موازين العدل والإنصاف.
- ففي المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي عقد في مدينة "لاهاي" سنة ١٩٢٧م وعلى أثر إلقاء وفد الأزهر في هذا المؤتمر بحثين عن المسئولية المدنية والجنائية في الإسلام، الذي أعده الشيخ "محمود شلتوت" عن علاقة القانون الروماني بالإسلام وعدم تأثر الشريعة الإسلامية بذلك القانون، أعجب المؤتمرون جميعًا بالإسلام وأجمعوا على أن الشريعة الإسلامية شريعة حية متجددة صالحة لكل زمان ومكان، وقائمة بذاتها وليست مأخوذة من أي قانون من قبل.

---
[57] الدكتور مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، صـ ١٠٥ ط ٨.
[58] انظر: شروط الاجتهاد، الملل والنحل للشهرستاني، صـ ٢٠٠، ج ١، تحقيق: محمد سيد كيلاني ط ١.

– وفي مؤتمر المحامين الدوليين الذي انعقد في سنة ١٩٤٨م بحضور ممثلي ٥٣ دولة، أجمع المؤتمرون، وكلهم من المحامين ورجال التشريع، بما في التشريع الإسلامي من مرونة قادرة على توجيه الحياة دائمًا إلى الأفضل، وأوصوا بأن يقوم اتحاد المحامين الدولي بتبني دراسة مقارنة للتشريع الإسلامي والتشجيع عليها(٥٩).

– وفي يوليه سنة ١٩٥١م عقدت شعبة الحقوق الشرقية من المجمع الدولي للحقوق المقارنة مؤتمرًا في كلية الحقوق بجامعة باريس تحت عنوان (أسبوع الفقه الإسلامي) حضره عدد كبير من علماء التشريع في العالم ومن المحامين العرب والفرنسيين. وبعد مناقشة حول التشريع الإسلامي وقف نقيب محاماة سابق في باريس ليقول.. "أنا لا أعرف كيف أوفق بين ما كان يحكى لنا عن جمود الفقه الإسلامي وعدم صلاحيته أساسًا تشريعيًا يفي بحاجات المجتمع العصري المتطور، وبين ما نسمعه الآن في المحاضرات ومناقشاتها مما يثبت خلاف ذلك تمامًا ببراهين النصوص والمبادئ"،ثم أجمع المؤتمرون على أن مبادئ الفقه الإسلامي لها قيمة حقوقية تشريعية لا يمارى فيها. كما أن اختلاف المذاهب الفقهية تمثل ثروة من المفاهيم والمعلومات، وبها يستطيع الفقه الإسلامي أن يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجياتها جميعًا. ثم أوصى المؤتمر بتأليف لجنة لوضع معجم للفقه الإسلامي يسهل الرجوع إلى مؤلفات ويكون موسوعة حسب الأساليب الحديثة(٦٠)

وبعد... هذه إمكانات الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي ببراهينها و نصوصها الثابتة ثبوتًا بينًا، والدلائل المحصة تمحيصًا دقيقًا، والتجارب المستخلصة من واقع الحياة في ظلال هذا الفكر... مع شواهد المنصفين من رجال العلم والفكر والقانون والتشريع.

الاجتهاد فريضة

إذا كان الله قد أنزل شريعته على ما رأينا مؤهلة للعقل، مهيأة له ليؤدى رسالته، فقد فرض الله على المسلمين الاجتهاد وسوى بينه وبين الجهاد، إذ جعل النفرة في طلب العلم كالنفرة في الجهاد في سبيل الله، كلاهما من فروض الكفاية التي يجب القيام بها على القادرين عليها، فإذا لم يقم بها القادرون عليها حق الإثم على الجميع. والإمام الشافعي، واضع علم أصول الفقه وجامع

---

59 الدكتور محمد سلام مدكور، المدخل إلى الفقه الإسلامي، صـ ٣١ ط ١.

60 الدكتور مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج ٨ ط ٨.

قواعده،يوضح فرضية الاجتهاد كفرضية الجهاد، فبين في كتابه القيم "الرسالة"([61]) أن العلم علمان:

– علم عامة لا يسع بالغًا غير مغلوب على عقله جهله. مثل: الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاع إليه سبيلاً وزكاة في أموالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر وما كان في معنى هذا، مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه، ويعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفوا عنهم ما حرم عليهم منه. وهذا الصنف كله من العلم، موجود نصًا في كتاب الله، وموجود عامًا عند أهل الإسلام، ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته، ولا وجوبه عليهم، وهذا العلم العام لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع.

– الوجه الثاني من العلم: ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شئ منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل، ويستدرك قياسًا. ويرى "الشافعي": أن هذا الوجه الثاني من العلم يعدو أن يكون واجبًا وجوب العلم قبله، يعني أن الاجتهاد فرض على المجتهد، بل يصل الشافعي إلى مساواة فريضة الاجتهاد بفريضة الجهاد على القادر على كل من الفرضين، فكما أن الجهاد فرض على القادر عليه يأثم بتركه، فكذلك الاجتهاد فرض على القادر عليه يأثم بتركه، يقصد فرض الكفاية، إذا لم يقم أحد من العلماء به أثم كل واحد منهم فيقول: "فرض الله الجهاد في كتابه وعلى لسان نبيه، ثم أكد النفير من الجهاد فقال: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون و يُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة و الإنجيل و القرءان و من أوفي بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم"([62]).ثم استعرض الآيات الدالة على فرضية الجهاد، ثم أورد قوله تعالى: "وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يتحذرون"([63])،قال "فأخبر أن النفير على بعضهم دون بعض، وأن التفقه إنما على بعضهم دون بعض" ثم قال: "فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه المآثم؛ ولو ضيبوه معًا خفيت أن لا يخرج واحد منهم مطيق فيه من المأثم؛ بل لا أشك إن شاء الله؛ تقوله

[61] الرسالة. تحقيق أحمد شاكر، ص ٣٥٧ – ٣٦٦، المكتبة العلمية، بيروت.

[62] سورة التوبة الآية ١١١.

[63] سورة التوبة الآية ١٢٢.

تعالى: "إلاّ تنفروا يعذبكم عذاباً أليما"([64])وهذا الفهم من الإمام الشافعي صحيح؛ بدليل أن ذلك ما جرى عليه الرسول ﷺ، في تطبيقاته القولية والفعلية. ففي عهده ﷺ كان يجتهد هو بنفسه. كما كان يحض صحابته على الاجتهاد في فهم أقواله هو، وفي فهم كلام الله سبحانه وتعالى، وتصدر الاختلافات في الاجتهادات، ومع أنه كان قدرًا على ترجيح اجتهاد على اجتهاد، إلا أنه كان يقر كلاً من الفريقين أو الفرقاء المتعددين على أفهماهم، سواء في أمور الدين أو أمور الدنيا، إلا ما كان فيه نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة.وقد اجتهد بنفسه في أمور كثيرة، فأصاب فيما أصاب فيه عليه الصلاة والسلام، ورجع عن رأيه أحيانًا، ونزل عند رأى أصحابه أحيانًا، وقال في بعضها بكل شجاعة وتواضع، وهو رسول الله ﷺ "لا تؤاخذوني. إنما ظننت ظنًا". وقد أشرنا إلى موقفه ﷺ في معركة بدر حين عسكر في مكان اختاره ملائمًا لإدارة المعركة، ولكن"الحباب بن المنذر"سأل: أهذا منزل أنزلكه الله؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فلما قال ﷺ: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، قال "الحباب" إذن ليس هذا بمنزل، امض بنا إلى أدنى ماء من بدر، حتى إذا حمى الوطيس شربنا وهم لا يشربون. وفي موقعة أحد نزل ﷺ عند رأى القائلين بالخروج من المدينة، لملاقاة المشركين الذين تجمعوا حولها، بعد أن كان هو وكبار الصحابة يرون المكث في المدينة، ومقابلتهم داخلها. وعند خروجه إلى بنى قريظة لمقاتلتهم، قال ﷺ لأصحابه: لا يصلين أحدكم العصر إلا في بنى قريظة، ومع وضوح الحديث اختلف الصحابة في فهمه، فمنهم من أسرع بتجهيز نفسه ومتاعه وخرج، ومنهم من قال: إن رسول الله ﷺ لا يقصد الوقوف على منطوق اللفظ؛ وإنما يقصد المسارعة بالخروج، فمكث حتى صلى العصر حيث هو، ثم سارع بالخروج إلى بنى قريظة، ولم ينكر ﷺ على أحد الفريقين، بل أقر كلا منهما على فهمه وأقر اجتهاده، وما ذلك إلا ليعلم أصحابه الاجتهاد في أمور الدين والدنيا معًا. كذلك في حجته التي حجها ﷺ كان يأتيه الحاج فيقول: يا رسول الله: فعلت كذا، وآخر يأتيه فيقول: فعلت كذا، فيقول عليه الصلاة والسلام: لا حرج. ولئن كان ذلك في الأمور الدينية، فقد كان عليه الصلاة والسلام في الأمور الدنيوية، في مجالات السياسة والاقتصاد والحرف والصناعات ووسائل المعاش . أكثر حضًا على الاجتهاد، ودفعًا لاستخدام الخبرة والتجارب الإنسانية والعلم المهني.

فقد أخرج "مسلم عن "موسى بن طلحة "عن أبيه قال: "مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رءوس النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحون. يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال رسول الله ﷺ ما أظن يغنى ذلك شيئًا. فقال: فأخبروا بذلك، فتركوه. فأخبر رسول الله ﷺ

---

[64] سورة التوبة الآية ٣٩.

بذلك. فقال: إن كان ينفعهم فليصنعوه. فإني إنما ظننت ظنًا، فلا تؤاخذوني بـــالظن، ولكـــن إذا حدثتكم عن الله شيئًا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل"([٦٥])وفي رواية أخرى أخرجها مسلم أيضًا عن عائشة رضي الله عنها وعن ثابت عن أنس أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون. فقـــال: "لو لم تفعلوا لصلح" قال: فخرج شيصًا (رديئًا)، فمر بهم فقال: "ما لنخلكم؟" قالوا: قلت كـــذا وكذا، قال: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"([٦٦])، واللافت للنظر هنا أن الإمام مـــسلمًا في صـــحيحة عنون لهذا الباب بعنوان "باب وجوب ما قاله شرعًا، دون ما ذكره ﷺ من معايش الـــدنيا علـــى سبيل الرأي".

ومع أنه وهو رسول الله قائم بين الناس بكتاب الله المنزل، وهديه الشريف عليه الـــصلاة والسلام، كان حريصًا على أن يعلم صحابته الاجتهاد، والإفتاء، والفصل في الخصومات،فعن "بد الله بن عمرو بن العاص"عن أبيه قال: جاء خصمان يختصمان إلى رســـول الله ﷺ، قـــال لي: يـــا عمرو: اقض بينهما، قلت: أنت أولى مني بذلك يا رسول الله. قال: وإن كان. قلت: على مـــاذا أقضي؟ قال: إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حـــسنات، وإن اجتهـــدت فأخطـــأت فلـــك حسنة"([٦٧])،لذلك كان بجانبه قضاة ومفتون يفتون على عينه وتحت رعايته، منهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبـــل، وعمار بن ياسر، وحذيفة بن اليمان، وزيد بن ثابت، وأبو الدرداء، وأبـــو موســـى الأشـــعري، وسلمان الفارسي، وغيرهم، رضي الله عنهم([٦٨])،وبطبيعة الحال، كانت هناك اختلافات بين آراء هؤلاء الصحابة وفتاواهم، وكان رسول الله ﷺ يرى ذلك كله ويقره، ويعد ذلـــك مـــن أكـــبر الدلالات على تشجيعه ﷺ على الاجتهاد، ليكون ضمانًا لاستمرار التشريع الإسلامي في توجيـــه حركة الحياة. وتمتلئ مدونات الفكر الإسلامي في نواحيه العديدة من تفـــسير القـــرآن الكـــريم، والحديث النبوي، والعقائد، والفقه وأصول الفقه بهذه الاجتهادات الراقية الدقيقة والمتنوعة. يقول الإمام الشهرستاني واصفًا حال الصحابة رضي الله عنـــهم إزاء المعـــاملات المتجـــددة بتجـــدد الأحداث([٦٩])" فإن العلم قد حصل بالتواتر إذا وقعت لهم حادثة شرعية من حـــلال أو حـــرام،

[65] رواه مسلم، كتاب الفضائل، ٤٣ باب ٣٨ حديث ١٣٩.

[66] رواه مسلم، كتاب الفضائل، ٤٣ باب ٣٨ حديث ١٤١.

[67] رواه أحمد في مسنده، ج ٤ صـــ ٢٠٥، ط استانبول ١٤٠٢هـــ ١٩٨٢م.

[68] الخطط المقريزية ج ٢ صـــ ١٤٢ نقلًا الشيخ مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، صـــ ١٥٣.

[69] الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، صـــ ١٩٨، ج ١ ٠١.

فزعوا إلى الاجتهاد، وابتدءوا بكتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصًا ظاهرًا تمسكوا بــه وأجــروا حكم الحادثة على مقتضاه، وإن لم يجدوا فيه نصًا فزعوا إلى السنة. فإن روى لهم في ذلــك خــبر أخذوا به ونزلوا على حكمه، وإن لم يجدوا الخبر فزعوا إلى الاجتهاد". وقد دل على ذلك رسول الله ﷺ حين بعث"معاذ بن جبل"إلى اليمن – كما أشرنا من قبل – وسأله: بم تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. قال رسول الله ﷺ: "الحمد لله الذي وفق رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله". وفي هذا الوقــت المبكــر أدرك الصحابة ذلك المعنى العلمي بالغ الأهمية في ضرورة الاجتهاد؛ لأن النصوص سواء كانــت مــن القرآن أو السنة لها نهاية تنتهي عندها من حيث كونها نصوصًا، لكن دلالاتها وما جاءت به مــن قواعد كلية، تعد نصوصًا مفتوحة، يستطيعون بها أن يحكموا حركة الحاضر، ويستطيع المجتهد أن يجد فيها القدرة على الديمومة، لأنه إذا كانت الحوادث، لا تتناهى فإن النــصوص وإن كانــت تتناهى من حيث اللفظ فإنها لا تتناهى من حيث المعنى والدلالة. وقــد نبــه"الــشهرستاني"إلى أن النصوص تتناهى والوقائع لا تتناهى فكيف يمكن قياس أو حكم ما يتناهى على مــا لا يتنــاهى؟ فأشار إلى أن الكتاب والسنة بينا العقائد والعبادات والأخلاق ثم حكمت الأمور الدنيوية. بقواعد ومبادئ كلية تنحصر تحتها المسائل الجزئية. ومن هنا كان للصحابة اجتهادات كثيرة بحيث كــان عصرهم هو العصر الذهبي بعد عصر رسول الله ﷺ لحركة الاجتهاد. فــ "عمر بن الخطاب"الذي كان يقف حائرًا أمام بعض المسائل ويشعر بحاجته إلى"على بن أبى طالب" ويقول: "هذه مسألة ولا أبا حسن لها"، كانت له اجتهاداته الباهرة في مضمون النص القرآني نفــسه، ومــضمون بعــض الأحاديث النبوية. بل في نظره الدقيق للظروف والملابسات ومدى تأثيرها على الأحكام. حــتى بعض الأحكام التي حكم بها النبي ﷺ نفسه، فمن اجتهاداته المشهورة رضي الله عنه اجتــهاده في وقف سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فقد رأى أن المؤلفة قلوبهم إنما يصح وصفهم بالمؤلفــة، إذا كان الإسلام والمسلمون في حاجة إلى تأليف قلوبهم، أما وقد عز الإسلام وقوى المــسلمون فــإن وصفهم بالمؤلفة لم يعد في محله، ولذا حرمهم من سهمهم الذي كانوا يأخذونه بنص القرآن الكريم . وبفعل الرسول ﷺ وصاحبه"أبي بكر" ولذلك فإنه أسقط الوصف ولم يــسقط الــنص، أســقط الوصف عن هؤلاء، ولم يسقط مضمون الآية الكريمة أو النص القرآني،وكذلك في حد الــسرقة، فإنه نظر في عام المجاعة إلى حاجة الناس وما عمهم من فاقة، وأدرك أن العقوبة على السرقة إنمــا تكون عن ظهر غنى لا عن اضطرار، فالتمس الشبهة في وقف الحد بناء على ما قاله رسول الله ﷺ "ادرءوا الحدود بالشبهات"،وفي جعله الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثًا، بخلاف مــا كــان الرسول ﷺ يقضى به و" أبو بكر"من بعده، أن الناس أكثروا من الحلف بالطلاق فرأى أنه تحدث

للناس أقضيات بقدر ما يحدثون من فتن، وقد وسع الله على الناس بالطلاق على ثلاث فقال: "إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فأمضوا على أنفسهم فأمضاه عليهم". وغير ذلك من الاجتهادات التي وضعت المصالح والنصوص تحت مجهر النظر العقلي والاجتهاد.

ثم جاء عصر التابعين فساروا على النهج ذاته لا يألو أحدهم جهدًا في ملاحقة الأحداث والوقائع بالاجتهادات التي تحفظ جدة الإسلام وديمومته وصلاحيته لكل زمان ومكان. وحفل تاريخ الفكر الإسلامي بالأئمة الذين يعجز البحث العلمي المستوعب عن حصرهم، ولم يقتصروا على أربعة فقط مالك أبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل أو الثمانية بإضافة أئمة الشيعة الزيدية والإمامة والإباضية، وغيرهم؛ بل كان هناك كثيرون تحفل بذكرهم واجتهاداتهم بطون أمهات الكتب والمراجع العلمية الضخمة في جوانب التراث الإسلامي وعلومه العديدة، مثل: سعيد بن المسيب، والأوزاعي، والثوري، وابن عيينة، وحماد والنخعي وغيرهم، صف طويل من المجتهدين الذين كانوا يجتهدون وتبلغ جرأة اجتهادهم إلى النظر في أسباب الأحاديث النبوية ومقتضياتها التي حكم بها رسول الله ﷺ في واقعه،مثل "رأى سعيد بن المسيب" في التسعير. فقد نهى رسول الله ﷺ عن التسعير،لا أن " سعيد بن المسيب" عندما رأى جشع التجار وتكالبهم على المال وظلمهم للناس أدرك سبب ورود الحديث، وأن المصلحة تقضى بالتسعير؛ حماية للناس، وتحقيقًا لمقاصد الشريعة.

أسباب التقليد وتوقف الاجتهاد:

ترى ما هي الظروف التي أدى فيها الفكر الإسلامي دوره في الاجتهاد؟ وكيف صار إلى التقليد؟ وكيف السبيل إلى العودة إلى الينابيع الأولى وممارسة الاجتهاد من جديد؟

ابتليت الأمة منذ القرن السادس الهجري بتعويق حركة الاجتهاد ثم وقفه وإغلاق بابه، والعكوف على فكر الأولين ترديدًا، وشرحًا، وتلخيصًا، وتحشية وتهميشًا، دون إضافة فكر جديد، واجتهاد يناسب الأحداث، ويتعامل مع الوقائع والنوازل. وقد تجمعت عدة عوامل ساعدت على انتكاسة الاجتهاد، نستطيع أن نقف على أبرزها، وهي:–

– قف الخليفة"المتوكل"من تقريب الحنابلة والمحدثين، على حساب اضطهاد المعتزلة وأصحاب الأفكار الأخرى، تقربًا للعامة الذين تعاطفوا مع الإمام "احمد بن حنبل"والمحدثين، إبان اضطهاد"المأمون"والمعتزلة لأتباع الإمام"أحمد بن حنبل".وإذا كان الحوار الفكري حول فتنة خلق

القرآن قد اختلط باستخدام العنف من قبل"المأمون"نحو الإمام"أحمد"وأتباعه تحت حرص "المأمون"على الحفاظ على العقيدة، فلم يكن مبررًا لـ"المتوكل"أن ينحاز إلى رأى يجامل أتباعه على حساب إتباع رأى آخر، مما أثر على الحركة العلمية، وكان بمثابة تحذير للمجتهدين وأصحاب الأفكار الجديدة.

– إن الخلفاء العباسيين الذين جاءوا بعد المتوكل، لم يكن من بينهم هذا النوع من الخلفاء الرواد، الذين كانوا يشجعون الحركة العلمية ويقربون العلماء، وبقدر ما يكون الحاكم وتصوراته تكون الأمور وأحوال الأمة. "فالناس على دين ملوكهم" حتى أمر"المستعصم"(٦٤٥هـ) بتقليد مذهب من المذاهب الأربعة المعروفة.كل هذا قلل من مساحة الحرية الفكرية، وطمأنينة العلماء، والعلم دائمًا هو ابن شرعي للحرية والاستقرار، فإذا قل نصيب الأمة منهما قل نصيبها من العلم.

– انحاز الحكام إلى المذاهب المشهورة التي أقاموا لها مدارس ترعاها وتدافع عنها، كالمدرسة النظامية في بغداد، التي كانت حامية حمى المذاهب السني، والجامع الأزهر في القاهرة، الذي كان معقلًا للمذهب الشيعي، وأنشئ أصلاً خصيصًا لتدريسه وترويجه والدفاع عنه، حتى أراد الله له أن يكون جامعة علمية عامة للمذهب السني ولغيره.

– لجوء الحكام أيضًا إلى الحد من كثرة اختلافات الناس، ومن ثم ظهرت المذاهب الأربعة (المالكي – الحنفي – الشافعي – الحنبلي) كمعالم بارزة تبدو السلامة في تقليدها؛ مما كان سببًا في بروز وقوة هذه المذاهب، وتقليدها، والتعصب بعد ذلك لها. وهو ما دعمه وقف الأوقاف عليها وإعطاء وإعاشة شيوخها وتلاميذها منها، وكلما زادت الأوقاف على مذهب منها زاد مقلدوه.

– زاد الأمر سوءًا أن هذه الأسباب المتقدمة جعلت بعض العلماء في البداية، يقبلون على الحكام ابتغاء نصرة مذاهبهم، وابتغاء العز بجوارهم، والتمتع بجاههم ونعمائهم، مع أن هذا خلاف ما كان عليه الأوائل من العلماء والأئمة العظام، حتى من أصحاب المذاهب الأربعة. فـ "الإمام مالك"رفض عرض"أبي جعفر"و"الرشيد"أن يترك المدينة – ويصحبه إلى بغداد مقدمًا جوار الرسول ﷺ على جوار الخليفة ورفض أن يجعلا كتابه "الموطأ" كتابًا عامًا يقلده الناس ويلزمونه، لا يتجاوزونه إلى غيره. والإمام"أبو حنيفة"رفض عرض"الرشيد"أن يتولى القضاء، حتى ليقال إن "الرشيد"آذاه بسبب ذلك. ونقل عنه قوله يا أمير المؤمنين أنا لا أصلح للقضاء، فسواء كنت صادقًا أو كاذبًا، فلا يصلح أن تجعلني قاضيًا. والإمام"الشافعي"ظل متفردًا للعلم وبعده الإمام "احمد" بل إن هذا الأخير عارض"المأمون"وثبت على أذاه، كما هو معروف.

يقول"شاه ولى الله الدهلوي":" كان قد بقى من العلماء من هو مستمر على الطراز الأولى، وملازم صفو الدين، فكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا، فرأى أهل تلك العصور عز العلماء وإقبال الحكام عليهم مع إعراضهم، فأشر أبو لنيل العز ودرك الجاه، فأصبح الفقهاء طالبين بعد أن كانوا مطلوبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين، صاروا أذلة بالإقبال عليهم إلا من وفقه الله"(٧٠)، ثم يصف حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها فيقول "كانوا غير مجمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد بعينه، وكذلك أهل المائة الرابعة، وكان لا يتولى القضاء ولا الإفتاء إلا مجتهد، ولا يسمى الفقيه إلا مجتهدًا... ثم بعد هذه القرون كان ناس آخرون. ذهبوا يمينًا وشمالًا، وحدث فيهم أمور، منها الجدل والخلاف في علم الفقه".ويضيف "وفتنة هذا الجدل والخلاف والتعمق قريبة من الفتنة الأولى حين تشاجروا على الملك، وانتصر كل رجل لصاحبه، فكما أعقبت تلك ملكًا عضوضًا ووقائع صماء عمياء، فكذلك أعقبت هذه جهلًا واختلاطًا وشكوكًا... فنشأت بعدهم قرون على التقليد الصرف لا يميزون الحق من الباطل، ولا الجدل عن الاستنباط... فالفقيه يومئذ هو الثرثار المتشدق الذي حفظ أقوال الفقهاء، قويها وضعيفها، من غير تمييز، وسردها بشقشقة شدقيه"(٧١)،ولئن كان التقليد قد أدى بالأمة إلى هذا النتيجة المؤسفة، فإن كثيرًا من العلماء – مع ذلك – يرون أن التقليد لهذه المذاهب الأربعة هو أهون الضررين. يقول الدكتور"عبد المنعم النمر"(٧٢)"فإذا كان في الشر خيار – كما يقال – والعقل والشرع يوصيان بارتكاب أخف الضررين، إذا لم يكن من واحد منهما بد، فمما لا شك فيه أن تقليد الناس لهذه المذاهب المحددة المعالم، الموثوقة الرأي فيها، وهم محل ثقة بين المسلمين، كان أفضل من أن يهيم المسلمون على وجوههم في صحراء لا معالم فيها يهتدون بها في سيرهم".وهو في هذا يعتمد على مقولة"شاه ولى الله الدهلوي"– مع نفوره الشديد من التقليد وحمله عليه – إن تقليد هذه المذاهب الأربعة "فيه من المصالح ما لا يخفي ولاسيما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم جدًا، وأشربت النفوس الهوى، وأعجب كل ذي رأى برأيه". ويرى أن ما يقوله"ابن حزم"من أن التقليد حرام، إنما يتم فيمن له ضرب اجتهاد (شيء من الاجتهاد) ولو في مسألة واحدة، إنما يحرم عليه التقليد أما الشر والعيب – كما يقول الدكتور النمر – أن يسير العلماء في قافلة العوام أو الذين لم يعرفوا الشريعة ولم يدرسوها، والشر الأكبر أن يكونوا هم في مقدمة

---

70 شاه ولى الله الدهلوي، حجة الله البالغة، صـ ٣٢٢، نشر دار الكتب الحديثة، نقلًا عن د/ عبد المنعم النمر. الاجتهاد صـ ١٩٢، ط ١، دار الشروق، القاهرة.

71 المصدر السابق، الدهلوي حجة الله البالغة، صـ ٢٢١، د/ النمر، الاجتهاد ١٩٣.

72 في كتاب "الاجتهاد"، صـ ١٩٤٧، نفس الطبعة.

القافلة وعلى رأسها" [73])ولعل الذي كان يحذره الشيخ"النمر"ويحذر منه كان هو الـذي يحـذره الشيخ"المراغي"شيخ الأزهر الأسبق عندما كان يدفع إلى الاجتهاد ويحض العلماء عليه قائلًا: "إن في المعاهد الدينية (على عهده) شيوخًا يحرم عليهم التقليد". إن ما نحذر منه الآن أخطر وأقسى على الأمة من مجرد أن يسير العلماء في قافلة العوام، أو يرتكب العلماء حرمة التقليد، وهم سالمون..

– رغم أن فقه العقل جاور فقه النقل منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم،وكانت هناك مدرستين في تاريخ الفقه الإسلامي؛ مدرسة الحديث وهي في المدينة حيث مكان نزول الرسالة، ومدرسة الرأي في العراق، لكن المشكلة التي سببت العديد من التداعيات بعد ذلك في تاريخ الفقه الإسلامي هو انتصار مدرسة المدينة على مدرسة العراق، أو مدرسة الحديث على مدرسة الرأي، وقد توج هذا الانتصار بكتابات اثنين من كبار الفقهاء والمفكرين الإسلاميين وهم تحديدًا "الشافعي" في كتابه الرسالة عندما أرسى دعائم علم أصول الفقه وجعل علم أصول الفقه أي استنباط الأحكام من الأدلة علمًا نقليًا من الدرجة الأولى، ثم "الغزالي "في مجال الفلسفة وعلم الكلام، والذي أكد أيضًا على أهمية النقل على العقل.

المشكلة الآن أن المؤسسة الدينية الرسمية سواء ممثلة في الأزهر في مصر أو في المدارس الدينية الأخرى الموجودة في العالم العربي الإسلامي تستند أساسًا إلى مدرسة النقل لا إلى مدرسة العقل، ورغم أن تاريخ الفكر الإسلامي به ومضات من نور العقل ومن رموزها على سبيل المثال الإمام الشهير "نجم الدين الطوفي الحنبري" الذي غلب المصلحة على النص عملًا بحديث لا ضررا ولا ضرار، و الإمام "الشاطبي" الذي تحدث عن الدليل الكلي ممثلا في المقاصد الشرعية،والدليل الجزئي ممثلًا في النص،وغلب المقاصد على النصوص وغير ذلك من كبار الفقهاء،إلا أن هذه التيارات والومضات غير ممثلة الآن في الأزهر، حيث لا يوجد تيارًا نقديًا عامًا يمثل نقد فقه النقل المسيطر على عقول المفكرين الإسلاميين اليوم، بل بالعكس عندما نجد مفكرًا عظيمًا مثل الدكتور"محمد مصطفي شلبي "ينشر في عام ١٩٤٤ رسالة الدكتوراه التي ناقشها في الأزهر بعنوان "تعليل الأحكام"، والتي يشير فيها إلى أن كافة الأحكام الشرعية فيما عدا العبادات والعقائد مناطها العقل والمصلحة، نراه يتراجع عن هذا في كتابته التي نشرت في التسعينات وعلى وجه التحديد في كتابه "تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين"، ويقف موقفًا مغرقا في

---

[73] المصدر السابق ص ٩٥

سلفيته، بل ويعتذر عن التوجه العقلي الذي سبق أن أبداه في بداية الأربعينيات.لهـذا يجـب أن نسأل أنفسنا ما هو السبب في غيبة التيارات النقدية و العقلية بين الفقهاء المسلمين المعاصرين؟

إن الخطورة من التقليد باتت تهدد مسيرة الإسلام وديمومة تشريعه، وتنذر بأن يقف الفقه الإسلامي عاجزًا أن يلاحق الحياة بمطالبها وتحدياتها المتنوعة، ولا يستطيع الفقهـاء المقلـدون أن يقدموا الحلول الواجبة للمشكلات الجديدة المطروحة. ذلك أن هناك نوازل ووقائع لم تـصادف فقهاءنا القدامى الأربعة، وغيرهم، وتلك طبيعة الحياة بوقائعها التي لا تتنـاهى، فلابـد للفقـه الإسلامي من الاجتهاد ليواكب هذه الوقائع، وإلا لجأت الأمة إلى حلول مستوردة، قد لا تتفـق مع قيم الإسلام وأصوله، خاصة أن هناك من المتربصين في الداخل والخارج مـا يـسارعون إلى استيراد هذه الحلول، وإثبات عجز الفقه الإسلامي في ميادين عديدة ظهرت بها هذه المستجدات:

ففي ميدان السياسة:

أصبح التحدي لهذه الأمة وفقهها الإسلامي متمثلًا في معظم الحكام، الذين يحكمون الناس بغير ما جاء به الإسلام من الشورى والعدل والمساواة، ويستلبون إرادة الأمة متمسكين بـصور تاريخية محسوبة على الإسلام عبر تاريخه ويخلطون بين جوهر الإسلام في قيمه ومبادئه، وبين التاريخ في صوره التي استطاع فيها كثير من الخلفاء أن يتسنموا الحكم بغير قاعدة شـرعية، تـستند إلى الإسلام، أو إلى الأمة، حتى بات هؤلاء الحكام هدفًا للقوى العالمية، المتربصة بهم وبالإسلام. لذا، بات الاجتهاد ضروريًا لكشف قيم الإسلام ومعاييره في حق الأمة، وعقد الإمامـة، والترشـيح، والبيعة، وحق التصويت، ومجالس الحل والعقد، وإشراك الأمة في الجهاز التنفيذي، وغير ذلك من أعمدة النظام السياسي في الإسلام، وإلا تولى غير الأمة الإسلامية تصحيح الأوضاع، أو قلبها. بما يتفق مع هوى الكائدين للإسلام والمسلمين. ثم إن العلماء إن لم يبادروا بتحمـل مـسئولياتهم في الاجتهاد، فهناك نابتة من الشباب الذين ينتسبون إلى جماعات وأحزاب وقوى وتيارات سياسـية تميل بالإسلام إلى تيارات وأهواء تحتاج إلى مراجعات. لأن هذه التيارات ربما تستند إلى فقه قـديم تغيرت بعده معالم السياسة ومن المعلوم أن السياسة والعلاقات الدولية في سيولة وتغير دائمين

وفي ميدان الاقتصاد:

نجد معاملات جديدة لا حصر لها وأنظمة مستحدثة ومسائل تحتاج إلى اجتهاد تضيق عنها كتب الفقه القديم كنظم البورصة، والتجارة في الأسهم والسندات، ودور المال ووظيفته الاجتماعية، ومدى حق الملكية الفردية والصلة بينها وبين الملكية العامة، ومدى حرية الحاكم في سن الضرائب، ومدى مسئوليته عن كفالة العمل لمواطنيه، وغير ذلك مما أصبح مثار اهتمام النظم العالمية التي تضع رأس المال محورًا يؤثر في النشاط الإنساني بمناحيه السياسية والاجتماعية، حتى بات السوق وباتت آلياته هي الفيصل بين هذه النظم.

وفي الميدان الاجتماعي:

تغيرت علاقة الرجل والمرأة في الأسرة، من حيث مشاركة كل منهما في الإنفاق على البيت والأولاد، وفي مصاريف الزواج، مما اختلطت معه الحقوق والواجبات في الواقع الذي اختلف كثيرًا عن منظومة الحقوق والواجبات التي تحددها كتب الفقه بين الزوجين، مما فرض معه تساؤلات حول الكثير من هذه المسائل وغيرها.مما بات معه التقليد يشكل خطورة أساسية على استقرار الفرد والأسرة والمجتمع، مما يسبب البلبلة والإثارة، خاصة مع اختلاف الفتاوى، وتضارب الآراء، وعدم الاعتداء بالمرجعية العلمية التي يرجع إليها في هذه الفتاوى وهى الأزهر.

على أن الأزهر بدوره مسئول عن ملاحقة المشكلات، والمسارعة في تقديم الرأي الإسلامي ومد المجتمع به باستمرار حتى ينقطع الجدل والبلبلة، خاصة إذا تطاول بعض الهواة الذين لا يملكون أدوات الاجتهاد أو الإفتاء. فالمجتهد له شروط لابد أن يتحقق بها، وهي:-

- أن يكون حافظًا لكتاب الله كله حفظًا يمكنه من معرفة الآيات الواردة في موضوع واحد؛ لأن المعاجم والفهارس التي تصنف الآيات إنما تصنفها حسب الألفاظ، وقد توجد آية أو آيات تتحدث عن موضوع واحد، دون أن تكون العبارات واحدة. ومعرفة الآيات الواردة في موضوع واحد ضرورة للاجتهاد؛ لأن القرآن يفسر بعضه بعضًا ويكمل بعضه بعضًا. ولا تكتمل رؤية المجتهد إلى الموضوع إلا بعد الإحاطة بما ورد عنه في كتاب الله. والاقتصار على آية واحدة منه قد يأتي بحكم غير صحيح أو حكم لا يعبر عن الموقف النهائي في الإسلام، لأن التدرج كان منهجًا من مناهج التشريع ومنهجًا أساسيًا من مناهج نزول القرآن.
- أن يكون قادرًا على التعامل مع السنة النبوية وتمييز أحاديث الرسول ﷺ ما ثبت صحته منها وما لم يثبت، ومعرفة سبب ورود الحديث، والمصلحة التي توخاها الرسول ﷺ.

- أن يكون مستوعبًا لعقائد الإسلام وفقهه وأصول هذا الفقه، حتى يتمكن من الاستمساك بها وعدم مخالفتها.
- أن يكون دارسًا للغة العربية، عارفًا بدلالات الألفاظ.
- ثم أن يكون لديه الورع والإحساس بالمسئولية الدينية والدنيوية، مترفعًا عن الصغائر، مطلوبًا لا طالباً لشهوات المنصب ورغبات الطامعين متخلقًا بأخلاق الدين وقيمه.

ولا توجد هذه الشروط في أولئك الهواة الذين لم يدرسوا الثقافة الإسلامية دراسة منهجية، تحيط بعلوم الثقافة الإسلامية وصلتها بالحياة، إحاطة تمكنهم من استجماع شروط الاجتهاد.

وإذا كان قانون الأزهر قد حرص على توفر هذه الشروط في أعضاء مجمع البحوث الإسلامية فإن مسئولية الأزهر الأولى: أن يحقق هذه الشروط، ويتحقق بالاجتهاد المتواصل الذي يحقق هوية الأمة ورسالتها، ويحفظ استقرارها ويحميها من البلبلة والقلق. ومن الطامعين فيها، الطامحين إلى تغيير أنظمتها وطريقة حياتها وثقافتها.

وإذا كانت الأسباب التي أدت إلى وقف الاجتهاد أو تعثره، وغلبة التقليد، ما زالت قائمة، سواء من الحكومات، أو بعض العلماء، فإن على الحكومات والعلماء والمؤسسات التي يعنيها أمر الأمة أن تعالج كل منها ما يخصها، أو ما يقع في مسئوليتها، من أسباب التقليد، لينطلق الفكر الإسلامي إلى الاجتهاد، فإن تقدم الأمم، مرهون بتقدم العقل والفكر. تحت ظلال التشريع، الذي يمثل هوية الأمة، ولذلك يستحوذ على احترامها له، والعمل به.

حرية الفكر والاجتهاد الديني من منظور مسيحي

تعتبر قضية الفكر الديني بين التقليد والاجتهاد من القضايا الحيوية، التي تؤثر تأثيرًا مباشرًا على تكوين وصياغة قيم وسلوكيات واتجاهات وثقافة أي مجتمع من المجتمعات، وبخاصة المجتمعات الشرقية، ومنطقتنا العربية.ويُعد الموقف الفكري من التراث أو التقليد، ومن الاجتهاد أو التأويل أو التجديد، من أهم المواقف الفكرية التي تحدد قدرة المجتمع والفرد، على مواجهة المتغيرات الكونية والمجتمعية، سواء كان ذلك على الصعيد السياسي، أو الثقافي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي.وقد ظلت هذه المواقف الفكرية، على مدى التاريخ والعصور، من العوامل المؤدية

لتقدم أو تأخر الشعوب والثقافات والدول، كما أنها المحددة لمدى انفتاح أو انغلاق الثقافات والحضارات مع الكون والطبيعة والبشر والمتغيرات، وبالتالي لموقفها من العلم والبحث والتقدم والفن والحرية والإبداع والديمقراطية وغيرها من قضايا العصور والأجيال.وعند النظر إلى قضية التجديد والتقليد في الفكر الديني من منظور مسيحي يجب البدء بتحديد بعض المفاهيم المحورية مثل الدين والذي يعنى النصوص والكتب المقدسة التي تدعو إلى عبادة الله والتقرب منه، ومعاملة الآخر معاملة حسنة.أما الفكر الديني فهو ما يُعبر به الإنسان عن فهمه للدين، وعن رؤيته الشخصية له، وعن انتمائه لهذا الدين.لهذا فالخطاب الديني هو محصلة مجمل الرسائل المتضمنة والمعلنة من القيادات والمؤسسات الدينية والإعلامية والتعليمية المرسلة لأصحاب دين معين ولتعريف الآخرين بغايات ووسائل هذا الدين.او بمعنى آخر هو المنظومة الفكرية من المفاهيم والمقولات النظرية الدينية التي تمد الفرد والمجتمع بمصادر فهمه وإدراكه للواقع الاجتماعي القائم.لذلك فالمقصود بالتجديد المستمر للفكر والخطاب الديني هو تجديد ما يعبر به الإنسان أو المؤسسة الدينية عن فهمها لغايات ورسائل الدين للبشرية، والسعي لتكييف هذا الفكر والخطاب، مع مستجدات العصر، وذلك عبر صياغة الفكر والأساليب الدينية التي تُستخدم في التعليم والإدارة والعلاقات وغيرها، لتتلاءم مع المتغيرات والمعطيات الجديدة.ولان تغير الواقع الإنساني دائم ومستمر فتجديد الفكر والخطاب الديني في حركة مستمرة لا تتوقف أيضا.

إشكاليات تجديد الفكر الديني:

تعيش الإنسانية فترة زمنية تتسم بالتغيير الحاد والسريع، نتيجة للتطورات الهائلة في التكنولوجيا وفي حركة المجتمع، من عصر الزراعة إلى عصر الصناعة إلى عصر المعلوماتية. وقد أدت ثورة الاتصالات والمعلومات إلى تعميق التحول نحو الكوكبية أو العولمة. كما نتج عن هذه الثورة محاولات بناء صيغ جديدة موحدة للإنسانية في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية. والبعض من هذه الصيغ إنساني وعقلاني، والبعض الآخر يتسم بالهيمنة والسيادة.

وكان لذلك كله تأثيرات ضخمة على سلوكيات الشعوب والدول، فمنها ما اتجه إلى الذوبان في هذه الحركة الشديدة للعولمة، ومنها ما وقف موقف الرافض لهذه الحركة الجديدة، ومنها ما وقف موقف المتشكك والمتردد، وكذلك كان الأمر بالنسبة لموقف الفكر الديني من هذه المتغيرات الحادة والسريعة، من الرفض الكامل لكل ما تطرحه أو تصوغه الكوكبية، إلى

الدعوة إلى التوحد الكامل والذوبان في الحركة.وهو ما جعل أصحاب الفكر الديني يعانون من صراع متزايد وحاد نتيجة العديد من العوامل والتحديات في مقدمتها:

- طبيعة وبنية ودور المؤسسة الدينية ذاتها، والذي يعدا عاملا حاسما في تحديد مدى قدرة المؤسسات الدينية على تجديد الفكر الديني، أو بمعنى آخر قدرتها على التحرك من التراث والتقليد إلى الاجتهاد والتأويل للتجديد، وهى المشكلة التي تزداد صعوبة وتعقيدا نتيجة جوهر وطبيعة المؤسسات الدينية التي تقوم على تثبيت الكثير من الثوابت والقيم الدينية، والحفاظ عليها ومواجهة أية محاولة لمناقشتها أو الحوار حولها خارج التصور أو السياق الذي تقدمه، فدورها الأساسي هو غرس هذه الثوابت والقيم في نفوس أتباع هذا الدين والحفاظ على استمرارها. بعض هذه الثوابت هي نتاج الفكر الديني الذي تتبناه هذه المؤسسات وقياداتها، والذي يرى بعضهم أن إحداث أي تغيير أو تجديد في هذا الفكر وهذه الثوابت ربما يعرض هذه المؤسسات لعدم الاستقرار والاهتزاز وفقدان الثقة فيما ركزت عليه من ثوابت، لذا فإن حركة هذه المؤسسات بين التراث أو التقليد (والذي يتسم بكثير من الثوابت) إلى الاجتهاد والتأويل، بما يتضمن من نقد لبعض الثوابت هي حركة بطيئة بها الكثير من الجمود.وكلما زاد حجم الثوابت، ضعفت وازدادت صعوبة قدرة المؤسسة على الحركة من التقليد والتراث إلى الاجتهاد، وكلما ازدادت قوة ونفوذ هذه المؤسسات وارتباط المؤمنين بها بقيادات هذه المؤسسات كلما ازدادت المقاومة للتغيير أو للاجتهاد، وازداد تغول دور المؤسسة الدينية في حياة المؤمنين بها وتعاظم ارتباطهم العضوي بها وانتمائهم إليها، لدرجة تقدم الانتماء للمؤسسة الدينية على أي انتماءات أخرى كالانتماء إلى الجماعة الوطنية، هذا الانتماء العضوي بدوره يتغذى على دعم الثوابت والطقوس التي تقوم على التقليد والحفاظ على التراث والتمسك به، للدرجة التي قد تقف فيها المؤسسة موقف الرافض للمجتهدين.

- المناخ السياسي والاجتماعي والثقافي العام الذي يسود العالم والمنطقة العربية والذي يتسم بتغيرات سياسية وثقافية جامحة، تفرض أوضاعًا سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية كثيرة، بين ما هو مرفوض منها وبين ما يمكن استيعابه وإدارته.كما يتسم المناخ الإقليمي الذي نحيا فيه -في غالب الأحيان- بالجمود والسلفية، فالفكر الذي يسيطر على الأغلبية، هو الفكر الماضي الذي يستعيد الماضي البعيد بثقافته وفكره وسلوكياته، ويحاول أن يفرضه على الحاضر والمستقبل، وكل ما يخالف هذا يعتبر مرفوضًا.إلى جانب سيادة مناخ الاستبداد السياسي الذي لا يسمح بالحرية والإبداع والمشاركة الحقيقية.وفي مجتمعنا المصرية تحديدا تبدو الإشكاليات المرتبطة بالمناخ السياسي والثقافي اكثر تأثيرا في دعم الاتجاه إلى التقليد نتيجة ما للسلطة الكهنوتية سواء داخل

الكنائس التقليدية أو غير التقليدية من نفوذ على إتباعها، بمعنى أن الكنيسة الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية هي أقوى سلطة موجودة في مصر، و علاقة المؤمن بالسلطة الكهنوتية هي علاقة خضوع تام ، فمخالفة الكاهن تعنى عصيان الرب، هذه العلاقة تنموا وتتطور بشكل كبير خاصةً نتيجة عوامل متباينة أهمها:

١-المناخ و الظروف الاجتماعية والسياسية التي يعيش فيها المسيحيون و إحساسهم بالتمييز ضدهم،رغم وجود أشكال أخرى من التمييز ضد فئات ومجموعات أخرى كالمرأة والمعوقين. تفاقم الشعور بالتمييز ينمى لدى المسيحي الإحساس بالضعف وبأنه لا يأخذ حقه، وهو ما يدفعه إلى الالتجاء للكنيسة والاحتماء بها

٢-طبيعة الفكر اللاهوتي المسيحي والذي يتبناه بعض من يأخذون مواقف أصولية متشددة، لهذا هناك فوارق بين الكنائس والطوائف المسيحية الموجودة في مصر ,خاصة بين الكنائس التقليدية وغير التقليدية.

٣-وجود كهنوت ووسيط بين الشعب والخالق والإله، يجعل الفرد معتمدا على شخص ما يأخذ طلباته واحتياجاته، وبالمناسبة هذا أيضًا موجود في البروتستانتية، وفي الاتجاهات الأرثوذكسية الجديدة ظهرت قيادات دولية معروفة وموجودة على الفضائيات، وتقدم نفسها كحاملة لمتاعب وآلام وخطايا الناس إلى الإله، وسؤاله الغفران، وهذا بالطبع خرق للتعاليم الدينية، إلا أن النتيجة الطبيعية لهذا هي مزيد من ارتباط أفراد المؤمنين بالمؤسسة الدينية، خاصة أن الكنيسة لا تدفعه أن يبني إرادة للتغيير من خلاله بل من خلا الكنيسة التي يأتي دائما الحل من خلالها

هنا يجب التأكيد على ضرورة إعادة الحياة إلى مسارها الطبيعي وتغيير دور الكنيسة، فرغم المشكلات فالحل لن يأتِ دائمًا من الكنيسة لكنه سيأتِ من فرد يمارس المواطنة الحقة التي بها يدافع عن حقوقه، مستعينًا بالمنظمات المدنية.

– الموقف من الدين يعد أحد الإشكاليات الكبرى التي تواجه عملية التجديد حيث تؤثر نظرة الناس كأفراد أو كمؤسسات دينية إلى الدين تحديا حقيقيا يواجه عملية التجديد والاجتهاد،حيث تتراوح النظرة السائدة في المنظور المسيحي بين من يرى أن الدين هو انسحاب من المجتمع والعالم، والاغتراب عنه وعن قضاياه وهمومه، وهناك من يرى الدين كعلاقة رأسية فقط بين الإنسان وربه دون النظر إلى علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وبالعالم المحيط به، وهناك من يحصر الدين في الحديث فقط عن الآخرة والقيامة والغيبيّات هذى الرؤى في فهم الدين

والنظر إليه تطرح تساؤلات جادة منوط بأن تجيب عليها حركة التجديد والاجتهاد أسئلة عن علاقة الدين بالسياسة أو الحكم، وعلاقة الدين بالعلم والبحث العلمي،وهل هي علاقات تطابق أم تمايز؟كيف يصبح الدين فاعلا في الدعوة إلى الحياة والإعمار، والإبداع، وإقامة العدالة وصنع الخير والسلام، ونشر الحب بين الناس؟ ما علاقة القيادات والمؤسسات الدينية بأتباع هذا الدين؟ هل هي علاقة فوقية سلطوية تفرض فيها التعاليم والقيم؟

– يعتبر الاقتراب من النص الديني باعتباره نصاً مقدسًا، من الإشكاليات الكبرى الأخرى التي تواجه حركة تجاوز التقليد إلى الاجتهاد.والاقتراب هنا بمعنى الفهم للمعنى والرسالة المقصودين من النص، وهى العملية التي تتطلب قدرة على التفسير والاجتهاد والتأويل، لكي نصل إلى جوهر ومغزى النص والقصد منه.في المنظور المسيحي، أن النص كُتب من خلال إعلان من الله للإنسان. فالوحي هو إعلان الله عن نفسه للإنسان. وبهذا كَتب النص كُتَّاب من البشر، وتكلم الله من خلال هؤلاء البشر.لذا فإن النص له طبيعة مزدوجة في كتابته: طبيعة إلهية وطبيعة بشرية، ولذلك فالاقتراب إليه يجب أن يكون مزدوجًا باعتبار هاتين الصفتين. حيث يجب علينا الاقتراب من النص بوقار باعتباره إلهيًا، أيضًا بالتحليل والبحث باعتبار الدور البشري فيه. وهذا يشكل تحديًا لكل الذين يقتربون من محاولة فهم النصوص المقدسة.كما أننا ندرك أيضًا أن ما كُتب، قد كُتب في سياق تاريخي وثقافي وحضاري مختلف عن السياق التاريخي والثقافي والحضاري الذي نعيشه اليوم. والتحدي هو كيف ندرك ونفهم المعنى والرسالة من النص من خلال تميزه عن الجانب الثقافي والحضاري له.لذا فإن عاملي العنصر البشري والثقافي في النصوص المقدسة، يضعاننا في إشكالية كبرى من محاولة فهم وإدراك القصد الرئيسي من هذه النصوص وما هو الثابت فيها وما هو المتغيّر.

هذه هي ابرز الإشكاليات والتحديات التي تواجه حركة تجديد الفكر الديني، وبمقدار قدرتها على تجاوز تلك التحديات والإجابة على التساؤلات التي تطرحها سوف هي تنجح في دحض تلك المقولة الشائعة حول ان الدين تخدير وتغييب للعقل والفكر.

حرية الفكر وحرية التفسير والاجتهاد مسيرة إنسانية ممتدة

عانت شعوب أوربا في العصور الوسطى الكثير من القمع ومن سلب الحرية، وقد بدأت بوادر الحرية في الظهور عندما بدأ عصر النهضة من القرن الرابع عشر. وعندما بدأت حركة الإصلاح كان أحد أهدافها الرئيسية ، ي المطالبة بالحرية للشعب في ضوء حق الإنسان في أن يقرأ

الكتاب المقدس بلغته، وأن يتعبد بلغة يفهمها.لهذا ارتبطت حركة الإصلاح بحرية الفكر،وحرية التفسير، فبدون حرية الفكر لن يصبح هناك إمكانية للإبداع في كافة مجالات الحياة،كما أن حرية الفكر تتطلب الإدراك الواعي الفاهم، فبدون إدراك تكون الحرية بلا أساس أو ضوابط.فالحرية الفكرية هي حرية مسئولة أيضًا.و ترتبط بالاتفاق الجماعي دون محاكمة للأفكار الفردية، وإلا نكون قد سلبنا الحرية مرة أخرى. لذا فإن الاتفاق الجماعي يقوم على حق الاختلاف. لهذا آمن المصلحون الأوائل بأن الله أرشد كُتاب الكتاب المقدس بالفكرة وهم عبروا عنها بالطريقة الخاصة بكل فرد منهم، وبالتالي تأثروا بثقافة عصورهم وهم يكتبون.لذلك فصلن حركة الإصلاح الديني النصوص المقدسة عن التقليد الكنسي في ذلك الوقت. واعتبرت أن المرجعية إنما هي في النصوص المقدسة فقط، وليست في التقليد الكنسي، الذي اعتبرته الكنيسة السائدة في ذلك الوقت موازيًا للنصوص المقدسة ومرجعاً أساسيًا أيضًا.وكان لتأكيد حركة الإصلاح الديني على حرية الفكر،أثره في انتشار حرية التفسير في إطار علمي واعٍ. حيث يجب على المفسر أن يكون دارسًا للتاريخ واللغة والثقافة التي ظهر فيها وبها النص المقدس، لكي يكون قادرًا على إدراك المعنى والمغزى والهدف من النص، مع تمييزه عن الثقافة والمعطيات التاريخية في وقت تحرير النص.وهو ما ساهم بدرجة كبيرة في فهم التراث وتجاوز التقليد إلى حرية الاجتهاد والتفسير، ثم الانطلاق إلى التجديد والإبداع في الفكر.وهي العملية التي دعمها كثرة مدارس التفسير المسيحي وانتشارها.والتي تدرجت عبر العصور والأزمنة من مدارس التفسير الحرفية إلى الرمزية إلى النقدية، وكان من ابرز تياراتها:

– المدرسة العقلانية في التفسير وقد ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد نادت بأن معيار التفسير هو العقل. وقد ظهرت مدارس أخرى تقلل من سلطان العقل، بإظهار قصوره.
– مدرسة الأرثوذكسية الجديدة وقد ظهرت في أوائل القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى، وهي تيار محافظ تشكل في مواجهةً التيارات الليبرالية التي ظهرت في القرون السابقة.
– مدرسة علم التفسير الحديث، وهي تعبر عن حركة عملية بُنيت على حاجة الإنسان المعاصر إلى فهم النصوص الدينية فهمًا حقيقيًا، وهي تركز على الجانب الإيجابي في التفسير، وقد اعتبر البعض أن حركة الإصلاح الديني في أوروبا هي أصلًا حركة تفسيرية جديدة للنصوص الدينية.

تباين المواقف الفكرية في الفكر الديني المسيحي بين المقلدين والمجتهدين

في ضوء الموقف أو الفهم الذي تتبناه جماعة مسيحية معينة من الوحي أو التفسير للنصوص الدينية وكذلك في ضوء الثقافة العامة والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية لهذه الجماعة فإنها تتبنى إلى حد كبير موقفًا محددًا من بعض القضايا الدينية الفكرية مما يوجه سلوكها وعلاقاتها وفهمها لنفسها كجماعة ولعلاقاتها بالمجتمع الأكبر. ومن أهم القضايا التي يشكل الموقف الفكري منها علامة فارقة بين الجماعات المسيحية المتعددة:

– الموقف من الشريعة أو الناموس أو الوصايا أو القانون الديني، فقد تباينت مواقف الجماعات المسيحية المختلفة عبر العصور، وفي العصر الواحد، من الشريعة. فبينما يرى البعض أن الشريعة أو الناموس، لابد من تطبيقه حرفيًا والامتثال له كما جاء به الوحيّ، يرى البعض الآخر أن هذا القانون أو الناموس كان مقصودًا به الناس في ذلك العصر ولا حاجة بنا إلى تطبيقه الآن، ويرى البعض الآخر أنه لم يكن القصد من هذا القانون هو معاقبة الإنسان على أخطائه بل كان نوعًا من التوجيه ولم يكن القصد هو تطبيق الشريعة أو القانون حرفيًا، بل القصد هو فهم وإدراك ما وراء الشريعة و المعني المقصود بها ومراعاته، مثلاً فالمقصود من الوصايا العشر "لا تقتل" لا يعني فقط القتل بمعناه المباشر، بل يعني النفس البشرية تحتاج إلى الرعاية والاهتمام والعناية والاحترام وبالتالي فقتلها مرفوض عند الشريعة، فالقتل هنا ليس بمعناه الحرفي فقط لكنه يتجاوزه بالمعنى إلى تحقير كرامة الإنسان والاستهانة به. وهناك من يرى أن علينا أن نؤكد ما هو لصالح الإنسان وخيره وسعادته. وبالتالي فإن الأصلح هو تغليب مصلحة الإنسان على الشريعة أو القانون، وأن المسيحية قد غلَّبَت المحبة على الشريعة فالشريعة لأجل الإنسان وليس الإنسان لأجل الشريعة، ونحن نرى ذلك واضحًا في كثير من كلمات وعظات وأمثلة السيد المسيح نفسه للتلاميذ والجماهير.فكيف نحكم على فقير وجائع يسرق رغيفًا من العيش، بينما نترك هؤلاء الذين يستغلونه، ويثرون على حساب الشعوب دون أن يظهروا للناس أنهم يسرقون أو ينهبون.

لذلك فإن تبني أي جماعة مسيحية لأي من المواقف السابقة يؤثر على نظرتها وعلاقاتها معًا، ومع الآخرين، ومع النصوص المقدسة، ومع الكنيسة كمؤسسة، ومع المجتمع الأكبر.ويؤثر ذلك بالقطع على حجم الثوابت الدينية التي لابد أن يرتبط بها الإنسان، ويكون مقيدًا بها. فكلما اعتقد الفرد أن عليه أن ينفذ كل ما جاء بالنصوص حرفيًا، زاد حجم الثوابت والمعتقدات والطقوس والتقاليد، وكلما قلت مساحة الحرية في استخدام العقل لاستخراج المعاني والمبادئ

والقيم التي تحكم الحياة فبالطبع يكون العكس صحيحًا. وبهذا تتأثر الحركة بين التقليد والتراث، وبين الاجتهاد والتفسير.

– الموقف من العالم المادي/ العالم الحاضر/ والعالم الآتي بعد الموت، باينت أيضًا مواقف الجماعات المسيحية المتنوعة عبر العصور وداخل العصر الواحد حول موقفها ومفهومها من العالم. البعض يرى أن هذا العالم شرير ويتحكم فيه الشيطان وعليهم أن يحفظوا أنفسهم من شر هذا العالم بالانعزال عنه وعدم الانخراط فيه وأن حياتهم في العالم قصيرة وأن الأهم هو حفظ الإنسان في هذا العالم بلا دنس للحياة الآتية بعد الممات. ويتبنى آخرون موقف أن العالم نعم هو شرير لكن عليهم أن يغيروا من هذا العالم إلى الأفضل وأن يعملوا على نزع الشر منه بمواجهته وليس بالهروب منه. ويقف هؤلاء عادة موقفًا معاديًا لكل أساليب الترفيه والتجديد (غالبًا) ويقومون باستمرار بالحكم على الأشياء باعتبارها خيرًا أو شرًا ويتمسكون بأساليب حياة غالبها تقليدي فيها الكثير من الثوابت. وترى فئة ثالثة أن العالم هو خليقة جميلة بكل ما فيه، وأن على الإنسان أن يتمتع به دون أن يُفسده ووصل البعض من هؤلاء إلى تبني مفاهيم أن التنمية المستدامة الحديثة هي مسئوليتنا كبشر لحفظ الموارد للأجيال القادمة باعتبارها مسؤولية روحية أيضًا. يقف هؤلاء موقفًا إيجابيًا من الحياة ويعتبرون أن التمتع بها دون إسراف شيء مهم لهم.

وبالطبع فإن تبني أي موقف من المواقف السابقة يعكس تصورات متنوعة عن علاقة الجماعة بالعالم المحيط بها، سواء بالانعزال عنه أو محاولة تغييره وتنقيته من الشر أو التفاعل معه باعتبار أن الجماعة شريكة فيه، وبالتالي فإن ذلك يشكل تباينًا ثقافيًا بين هذه الجماعات. ويؤثر ذلك تأثيرًا سلبيًا مباشرًا على الحركة بين التقليد والتراث إلى الاجتهاد والتفسير والتجديد.

– الموقف من العقل والعلم، وكما هو الحال في تباين المواقف من الشريعة والعالم يتباين موقف الجماعات المسيحية أيضًا من العقل والعلم فبينما اتخذ البعض (خاصة في الماضي والعصور الوسطى) أن العلم والحقائق العلمية محكومة بما جاء في الكتاب المقدس فقط وأن أي تعارض بين العلم والكتاب المقدس يُغلب الكتاب المقدس على العلم.بينما يرى البعض الآخر أن الكتاب المقدس ليس كتاب علم وأن العلوم لها مبادئها ومناهجها الدراسية والبحثية وعلى الإنسان أن يُعمل عقله في التفكير والبحث بغض النظر عن ما جاء في الكتاب المقدس وأنه ليس من المفيد البحث فيما يتفق أو يتعارض بين العلم والكتاب المقدس. بينما تحاول فئة ثالثة التوفيق بين ما يصل إليه العلم وبين الكتاب المقدس حتى لا يتعارضا معًا.

وبالتالي فإننا نرى أيضًا أن تباين المواقف هذه يؤثر بطريقة مباشرة على سلوك الجماعة في نظرتها للعلم والتقدم والأبحاث العلمية الجديدة إلى غير ذلك وتصبح أيضًا عاملًا هامًا في تشكيل ثقافة هذه الجماعة.وهو ما نجد انعكاسه المباشر في تباين مواقف هذه الجماعات المختلفة من أي نظرية علمية جديدة مثل الاستنساخ على سبيل المثال فالبعض يرفض والبعض يبيح والبعض يضع ضوابط وهكذا.

والخلاصة أن هناك العديد من العوامل المتشابكة التي تؤثر في الحركة من التقليد إلى الاجتهاد، وما تعرضنا له هو بعض نماذج للعوامل الدينية التي يمكن أن تؤثر على ذلك بشكل مباشر وغير مباشر. ومما تتبناه الجماعة الأكبر في مجتمع ما يؤثر على الصيغة العامة لثقافة هذا المجتمع فيمكن أن نقول مثلًا إن الأغلبية في المجتمعات الأوروبية قد تأثرت تأثرًا كبيرًا بالإصلاح الديني والنهضة الصناعية والتكنولوجية، فهي تتجه (رغم وجود أقليات بها تختلف عن الصيغة العامة للثقافة الأوروبية) نحو ثقافة تتسم بالحرية في التفكير، وباستخدام أكبر للعقل والتفكير العلمي، مع الاعتراف بأن هناك تجاوزات في ذلك. ويمكن أيضًا أن نقول إن الجماعة المسيحية الغالبة في الشرق قد تأثرت -إلى حد كبير- بالتقليدية وشرعية النص الديني، ووضعه فوق العقل، وإخضاع العقل للنص الديني رغم وجود أقليات داخل هذه الجماعة تختلف عن الأغلبية في ثقافتها ومواقفها.

الفصل السادس
أزمة الحرية والديمقراطية
في وجداننا المعاصر

لقد آن الأوان أن نعيد حساب النفس، لا من أجل تأنيبها وزجرها كما يفعل الصوفية، بل من أجل سبر أغوارها، وأن نحلل شعورنا المعاصر ومكوناته؛ كي نعي أزمتنا في لحظتنا التاريخية الراهنة. فماذا تعني الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر؟ إننا لا نقيم حسابًا للماضي، فمازلنا في خضم التاريخ، وجزءًا من حركته، ولكن هذا التساؤل محاولة لوصف واقعنا وهو يتحرك حيًا في شعورنا، وهو ينظم واقعنا، حتى نستطيع أن نتحكم في مسار التاريخ من خلال أبنية الشعور.

تعني "الجذور" الرواسب الحضارية في شعورنا، والتراكمات القيمية، والأبنية النفسية التي ورثناها من القدماء، وفي مراحل التاريخ السابقة التي يسميها علماء الاجتماع "أنساق القيم"، ويسميها الماركسيون التقليديون "البناء الفوقي" وهي أيضًا موضوع دراسة علم الأنثروبولوجيا الحضارية. هي جذور لأنها متغلغلة في أعماقنا وموجهات لسلوك الجماهير، يستخدمها القادة من أجل السيطرة عليها وتوجيهها إيجابًا أم سلبًا، إما لتجنيد الجماهير كما هو الحال عند الأفغاني، أو لتغييب وعيها كما حدث فيما بعد في النصف الثاني من القرن الماضي. إن الحاضر ما هو إلاّ تراكم للماضي، وأن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا اليومي إن هو إلاّ تراكم تاريخي لماضٍ عشناه. بل إننا لا نعيش حاضرنا إلاّ بقدر تدخل ماضينا فيه. وبالتالي فإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم، بل هي امتداد لوضع حضاري، واستمرار له منذ ما يقرب من ألف عام، منذ نهاية عصرنا الذهبي القديم في القرن الخامس الهجري. كما أنها ليست وليدة القوانين والدساتير، والنظم والأحكام العرفية، والإجراءات الاستثنائية، والاستفتاءات الشعبية. فالقانون نفسه تعبير عن وضع حضاري، وتقنين لحالة ذهنية سائدة، ولحظة من لحظات تطوير الروح. روح الحضارة التي هي روح الشعب، روح الله في التاريخ. أعني بالجذور ضرورة نقد البناء الفوقي لمجتمعاتنا الراهنة، الذي أغفلناه في ثوراتنا الأخيرة، فاكتفينا بترديد شعارات خاصة أو عامة، محلية أو عالمية، واقتصرنا على إعلان النوايا مثل التجديد، التحديث، التراب، الأرض، الأصالة، الاستقلال، الدين...إلخ، وكثيرًا ما يتم ذلك عن رفض كل

ما هو عقلاني علمي واقعي، بحجة رفض المستورد، والدفاع عن الدين، وهو في الحقيقة عجز عن صياغة ثقافة وطنية خاصة على مستوى النظر، ودفاع عن الوضع القائم على مستوى العمل.

ويعني "التاريخ" هنا مجموعة التراكمات الحضارية التي ورثناها من المصادر الكتابية أو الشفهية، التي نتناقلها جيلًا عن جيل، والتي تعيشها أجيالنا الحاضرة. فيضم الأصول الأولى مثل القرآن والسنة، كما يتضح في العلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه، والعلوم العقلية مثل الكلام والفلسفة، والعلوم الطبيعية مثل الطب والكيمياء، والعلوم الرياضية مثل الجبر والحساب والهندسة والفلك، والعلوم الإنسانية مثل الجغرافيا والتاريخ. أما علوم اللغة وما يتصل بها من شعر ونثر وخطابة، وبيان وبلاغة، ومأثورات شعبية كالحكم والأمثال، فإنها قد انصبت في العلوم الدينية الشرعية أو العقلية. وكما قال عمر "عليكم بشعر جاهليتكم ففيه تفسير كتابكم". يعني التاريخ هنا التراث القديم كله الذي مازال يوجه شعورنا، والذي مازال يعيش فينا ونعيش فيه كله في لحظة واحدة، فتشرق علينا المعارف على طريقة ابن سينا، ونستلهم العلوم مثل الغزالي، وننتظر الفضل الإلهي كالأشعري، ولا مانع من تكفير ابن رشد والمعتزلة وإدانة الخوارج! أعني بالتاريخ أيضا التصورات الموروثة من هذه العلوم كلها، التي مازالت تسري في أذهاننا وتعمل في نفوسنا، نتلقاها في المدارس والجامعات وتنتشر في أجهزة الإعلام، تحرك رجل الشارع دون أن يدري مثل القضاء والقدر، والطاعة لأولي الأمر، والصبر، والتوكل، والرضا. أعني بالتاريخ كل ما يلقن لجماهيرنا، خاصة وعامة، من أبنية فوقية ورثناها منذ ألف عام. وأصبحت أحادية الطرف لا يلقن سواها، بالرغم من محاولات الاجتهاد المستمرة، والتجديد المتواصل. التاريخ هنا هو التاريخ الثقافي أو الحضاري، وبوجه خاص التصورات والقوالب الذهنية التي تحدد معالم تصورات العالم للجماهير، شعوبًا وقادة. التاريخ هو كل عمل للروح، ونشاط للذهن، وإفراز للشعور، يتراكم جيلاً بعد جيل، حتى يصبح بديلاً عن الواقع إن لم يكن هو الواقع الأوحد، الذات والموضوع، المعرفة والوجود.

أما "الأزمة" التي نعيشها فنراها كل يوم. وهي غياب الحوار في حياتنا المعاصرة؛ نتيجة لأننا لسنا أحرارًا في تفكيرنا، ولأننا لا نسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي. نواجه الفكرة بالسيف، والرأي بالاعتقال، والعقل بالعضلات، أو برفع سلاح التكفير على كل مخالف في الرأي أو يتهم بالخيانة والعمالة أو العته والجنون! أصبح بطل الأمس خائنًا اليوم، ويصبح بطل اليوم خائنًا في الغد، فلم نستطع أن نميز في قادتنا الخونة من الأبطال،

وجعلنا أبطالنا خونة وخونتنا أبطالاً، هدم اليوم ما بنيناه بالأمس، وقد هدم في الغد ما بنيناه اليوم. لم يعد لنا تاريخ متصل، وأصبحت حياتنا مجموعة من الحلقات المنفصلة، كل حلقة تلغي ما قبلها، وندعي البداية من جديد، في الثورة أو الحركة أو اليقظة أو الانتفاضة أو التصحيح، ونقرأ كل يوم ونتذوق عبارة المسيح "ما جئت لأنقض الناموس بل لأكمله". كثرت في حياتنا التواريخ القومية، والأعياد الوطنية. فأصبحت أيامنا وشهورنا كلها أعيادًا لا نذكرها، وظهرت مصطلحات العهد البائد، والنظام السابق، والزمن البغيض. هي أزمة يشعر بها كل مواطن في قوله وعمله، تشعر بها الجماعات والهيئات، وتعاني منها التيارات السياسية والأحزاب. ونلمس آثارها في الملل من الرأي الواحد، ومن تكرار الخطاب الواحد، ونتحسر على الرقابة على المطبوعات. وفي نفس الوقت ننقد النظم الشمولية وكبت الرأي فيها، ونحزن للمنشقين، ونتغنى بالحرية والديموقراطية في النظم الليبرالية، ونقرأ تحليل ماركيوز لدور أجهزة الإعلام في توجيه الرأي العام في المجتمعات الصناعية المتقدمة في "الإنسان ذو البعد الواحد". أصبحنا أفرادًا متراصين لا رابط بينهم إلا الصراخ، أو قطعا متجاورة لا رابط بينها إلاّ القطيعة. كل منا يغني ليلاه، ولا أحد يسمع غناء الآخر.

وتعني "الحرية" القدرة على التفكير الباطني دون أثر للقوالب الذهنية المفروضة على المجتمع، والقدرة على التحرر من الخوف الداخلي حتى يصبح الإنسان هو ذاته لا غيره، وأن يكون مظهره حقيقته، وأن تتوحد شخصيته قاضيًا على الازدواجية التي نعاني منها في حياتنا المعاصرة( ). كما تتضمن الحرية القدرة على التعبير عن الرأي وصياغته في قضايا يمكن فهمها والرد عليها والتحاور بشأنها، وليس مجرد التعبير عن رغبات وتمنيات. الحرية هي القدرة على الانسلاخ من الشائع، وإنقاذ الذهن من المتعارف عليه، والعود إلى الذات الحر الأصيل الذي يضع المسائل منذ البداية، ويضع السؤال الأساسي ويغوص في الجذور. والديموقراطية هي احترام الرأي الآخر، والاستماع له، وعدم تكفيره وإدانته أو الوشاية به لدى السلطات وكأنه خيانة عظمى. الديموقراطية هي الاعتراف باحتمال خطأ الذات، وبأنها قد تتعلم من الآخر، وقد يكون الآخر على صواب. تتضمن الاعتراف بحقيقة مستقلة عن الذهن يحاول الجميع الوصول إليها دون التضحية بالموضوع من أجل الذات. لا تعني الديمقراطية فقط "حكم الشعب"، بل تعني الاعتراف بوجود الآخر بجوار الأنا، وبأن الحوار بين الأنا والأنت هو الحياة.

وقد آثرنا تعبير "وجداننا المعاصر" تحاشيًا لسؤال: من نحن؟ مصريون أم سوريون، مشارقه أم مغاربة...إلخ. كلنا في الهم سواء، نشترك في تراث حضاري واحد، ونرث نفس القوالب الذهنية. فأساس وحدتنا هو الثقافة المشتركة، والتصور للعالم الواحد، والسلوك الاجتماعي المتشابه في مواجهة تخلف حضاري يتحدانا جميعًا، وتتعثر محاولاتنا في النهوض والتقدم أمامه. وآثرنا "الوجدان" على "الشعور" لتغليب التحليل الفينومينولوجي على التحليل النفسي، ولأن الوجدان يحمل روح العصر في حين أن الشعور مجموعة من الوظائف النفسية. كما آثرنا "الوجدان" على "الواقع"؛ لأن الواقع لا ينكشف إلا من خلال الوجدان، ولأننا كشعب نام يكون وجداننا هو واقعنا الأوحد.

ولا يعني هذا التحليل أي انتساب لمذهب فكري مثالي أو غيره أو تنكر لمعطيات العلوم الاجتماعية الحديثة والنظرية الماركسية، بل هو وصف لواقعنا المعاصر في لحظتنا التاريخية الراهنة، ورصد لسلوك جماهيرنا وقادتنا. فمازلنا مجتمعًا تحركه الأفكار، وتوجهه أنساق القيم، وتؤثر فيه التقاليد، ويستشهد بالمأثورات الشعبية، بالحكم والأمثال العامية، ويستمع إلى الأقاصيص والروايات، ويتغنى بسير الأبطال، مازلنا مجتمعًا وجدانيًا لا يستعمل العقل للتحليل أو الواقع للإحصاء. لذلك وصفنا بأننا مجتمع الكلمة، وجماهير الشعر، وحضارة اللفظ. ولكن لما كانت هذه الجذور لاشعورية في معظمها، وإلا كانت أيديولوجية واضحة المعالم، إذ لا نشعر بها جميعًا، مع أنها هي الموجه الأول لسلوكنا، فقد فرض المنهج الفينومينولوجي نفسه من أجل وصف مكونات شعورنا، وإخراج مضمونه من اللاشعور إلى الشعور ورؤية ماهيته. فالفكر والواقع كلاهما يحييان في الشعور، والشعور بؤرتهما.

كما لا تخرج هذه الدراسة عن الإطار الماركسي، لأن حقيقة ماركس وجذوره في فيورباخ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يكون ماركسيًا قبل أن يكون فيورباخيًا، قبل أن يتطهر في "قناة النار". وبالتالي فإن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته. وقد كان ماركس الشاب فيورباخيًا، محللًا الأيديولوجية الألمانية، وواصفًا اغتراب الإنسان في المجتمع في "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية"، ومحاورًا فلاسفة عصره في "شقاء الفلسفة". لم يغفل ماركس الأبنية الفوقية وتحليلها قبل أن يبدأ رأس المال، أي دراسة الواقع الإحصائي. وقد أكدت ماركسيات القرن العشرين أهمية الأبنية الفوقية، سواء في المجتمعات المتقدمة أو في المجتمعات النامية، حتى أنه ليصعب التمييز في العالم الثالث بين

"لاهوت الثورة" والماركسية، أي بين تثوير الأبنية الفوقية وفي مقدمتها الأبنية الدينية في المجتمعات التقليدية، وكما هو الحال في أمريكا اللاتينية وفيتنام والجزائر وجنوب أفريقيا، وبين الثورة العلمية كما تصفها الماركسية.

وشاهدنا هو البداهة، وموضوعنا هو التجارب المشتركة. ولا يهدف هذا البحث إلى دراسة علمية تاريخية للمشكلة بل إلى إثارتها والإيحاء بها، ثم تركها بين يدي علماء الاجتماع والتاريخ والحضارة.

هناك نوعان من الجذور: الأول جذور تراثية خالصة، ورثناها من الأصول الأولى في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية، وهي العلوم التي تمدنا بأبنيتها الثقافية وقوالبنا الذهنية، والتي تكوّن معظم بنائها الفوقي. والثاني أبنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجذور وتشعبها، وكانت أرضها الخصبة التي ساعدت على نمائها، وهو طابع النظم الاجتماعية التي عشناها، والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة منذ القضاء على الفرق الإسلامية الأولى وتصفيتها، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها، واتساع البون بين من يملك ومن لا يملك، ثم ظهور الطبقات المتوسطة التي تحكم السلطة من خلالها، والتي تمد السلطة بأجهزة إدارتها، وهو باختصار ما يسميه الماركسيون "البناء التحتي". والنوعان متصلان، متداخلان متفاعلان، ولا يفسر أحدهما الآخر تفسيرًا آليًا. فلا فرق بين الفكر والواقع. الفكر واقع يتحرك، والواقع فكر يحيا.

ويمكن رصد هذه الجذور في خمس مجموعات أساسية هي:

١ - حرفية التفسير

وهي ما يسمى في علوم القانون باسم الصورية، وما يعرف عادة باسم الجمود وضيق الأفق، تضحي الحرفية بالمعنى في سبيل اللفظ، وبالواقع في سبيل النص. تنكر المجاز، وترفض التأويل، وتستبعد المتشابه مع أن اللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، محكم ومتشابه، مقيد ومطلق. هذه الحرفية تمنع الحوار حول المعنى والتوجه إلى مضمون النص، فيتحول الحوار الفكري إلى مماحكات لفظية. كما تغيب نقطة التلاقي في الواقع. ولمّا كان اللفظ يعتمد على الشواهد النقلية، فقد اعتمد هذا النوع من التفسير على الحجج النقلية، وهي حجج السلطة الدينية، وتقبل الموروث الذي لا يستطيع الإنسان رفضه أو حتى تأويله. ظهر ذلك في التفسير بالمأثور كما ظهر

في الفقه السلفي (الحنبلي) والاعتماد على الأحاديث حتى الحركة السلفية الأخيرة. واتهم التأويل بأنه شيعي إلحادي، يهدف إلى هدم الإسلام، وضياع شوكة المسلمين. غاب الآخر في الحوار، وأصبح الآخر هو الآخر المطلق، أي الله الذي يرسل العلم المدون، ولا يستطيع الإنسان إلا الاستشهاد به. ولا يتم الحوار في ذهن يرى أنه قد حصل على الحقيقة الأبدية المطلق،ة وأنه يعلم معناها الكلي الشامل، وأن ما سواها زيف وبطلان. فالحوار يتطلب إمكانية خطأ الذات واحتمال صواب الآخر، وهذا لا يتأتى في مثل هذه المعطيات المطلقة. لا يمكن الحوار إلاّ باحتمال انتقال اللفظة من الحقيقة إلى المجاز، ومن الظاهر إلى المؤول، ومن المحكم إلى المتشابه، ومن المقيد إلى المطلق، أي احتمال أحد أوجه الحقيقة. لا يحدث الحوار إلا في منطق الاحتمال وفي تعدد الحقائق. ويبدو أننا ألغينا الحرية منذ البداية بالالتزام بالحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية، والتي تنطبق على واقع محدد بعينه بصرف النظر عن منطق التشابه في الألفاظ، ومنطق الازدواج في المعاني، ومنطق الاشتباه في الأحكام.

ويا ليت هذه الحرفية والدقة والخوف من الرأي والظن قد يحكمها منطق محكم، باستثناء بعض فقهاء الحنابلة، ولكنها في الغالب تنقلب إلى الضد، وتصبح صراخًا أجوف، وتشدقًا بالعلم، ودفاعًا عن الحق، وهجومًا على الهوى. فأصبح العالم ليس هو صاحب المنطق المحكم، بل صاحب الحنجرة العالية، وبالتالي تحولت الحرفية إلى عاطفة هوجاء، وانقلبت الصورية إلى حيوية الصبيان. وبالرغم من أننا شرقيون، مشهورون بالتأويل والتخريج، وبأننا جميعا باطنيون، ندرك ما وراء الألفاظ، ونقرأ ما بين السطور، إلا أننا تركنا هذه الميزة، وأبقيناها كوسيلة للنجاح الاجتماعي ولبلوغ المقاصد الدستورية بالإيحاء إلى الرؤساء، والتعامل مع مختلف الاتجاهات المتعارضة بنجاح ولباقة. فإذا ما أتينا للفكر العلني التزمنا بالحرفية في القانون وفي الإيمان، في الشريعة والدين. وكأن الحرفية ما هي إلا مظهر يخفي الجوهر، وهي الباطنية. ولما كان الحوار لا يحدث إلاّ علنًا فقد امتنع في الحرفية، وتحول إلى حوار سري، وهمس في الآذان.

وقد ساعد ذلك على إنشاء وظيفة العالم، ثم إنشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم. فأرادت ـــ حفاظا على هذه الميزة ـــ احتكار العلم، فقامت بتكفير كل من خالفها، وباستئصال كل من عارضها إما مباشرةً أو باستعداء الحكام. تقرب إليهم الحكام للاعتماد عليهم في السيطرة على الشعوب نظرًا لمكانتهم في النفوس، وأصبحت الطاعة العمياء للسلطة السياسية مرادفة لحرفية النصوص للسلطة الدينية، ثم نشأت مزايدات بين العلماء، كل منهم يريد إظهار سلطته

الدينية أو تبرير سلطته السياسية، كي يصبح كبير العلماء ورئيس هيئتهم. وأمام شعب أمي، نجحت المزايدة في الإيمان على احترام المزايد وتعظيمه، ولو أن الشعب في لحظات فورة وعيه يشعر بتبعيته ونفاقه وتبريره للسلطة السياسية. ومن ثم اتحدت عقلية السلطة السياسية مع السلطة الدينية، إذ اعتمد كلاهما على "التتريل": تتريل الأمر من السلطة إلى الشعب، وتتريل الوحي من الله إلى العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في مناقشة العلم اللدني.

وقد وصل الحال بنا إلى قفل باب الاجتهاد، واقتصار الأمر على التبعية والتقليد. وظهرت الحرفية في حياتنا العامة وفي سلوكنا اليومي في إعطاء الأولوية للمظهر على الجوهر، وللخارج على الداخل، وللصورة على المضمون، وتحولنا إلى عصبيات وقبائل تشترك في المظهر، وتركنا وحدة المضمون. ضاعت الأرض ونهبت الثروات، وقضِي على الاستقلال، لغياب وحدة وطنية نتيجة لغياب الحوار بين الاتجاهات والمداخل المتعددة في البلاد.

إن علم التفسير الآن هو إعادة بناء الموقف الماضي على أساس الموقف الحاضر، حتى يمكن فهمه وبالتالي إرجاع النصوص إلى مضامينها الحية في شعور الجماعة، وإن علم المعاني قادر على تجاوز الألفاظ إلى مدلولاتها الأولى، حيث تكمن وحدة اللغة والتصور، وإن علم العلل لقادر على توجيهنا نحو عالم الأشياء. وإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا لتنشأ من اضطراب الصلة في شعورنا بين اللفظ والمعنى والشيء. فضحينا بالمعنى والشيء من أجل اللفظ. وبالتالي استحال الحوار.

٢ – تفكير المعارضة

لم يحدث ذلك في القرآن إذ ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾، وأيضًا ﴿فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾، وأيضًا ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾، وأيضًا ﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفًا﴾، وعشرات أخرى من الآيات القرآنية. ولكن حدث أن انتشر فيما بيننا عديد من الأحاديث الموجهة لسلوكنا وذهننا، ونكثر من الاستشهاد بها في ماضينا وحاضرنا، ونكتب على آثارها التاريخ، ونصنف اتجاهاتنا ونحكم بينها سواء كانت صحيحة أم موضوعة، ضعيفة أو مشهورة. وقد نبه الأفغاني من قبل على خطر أمثال هذه الأحاديث الموضوعة وأثرها في حياتنا، وعلى سوء فهم بعض الأحاديث الصحيحة. ويكفي

أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثره على أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا القومي. وهو الحديث القائل "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة...". والحديث يفيد في بدايته افتراق اليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، والمسلمين على ثلاث وسبعين فرقة. ولكن المهم هو نهاية الحديث التي تتراوح بين العموم والخصوص في ثلاث صيغ: الأولى "وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"، وهي أقلها خطرًا؛ لأنها تقرر فقط الخلاف بين وجهات النظر كواقعة دون تخصيص أو إدانة، أي دون إصدار حكم عليها بالصواب أو الخطأ. والثانية، "وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة تزيد عليهم ملة، كلها في النار إلا واحدة". وهي أكثر خطرًا من الأولى؛ لأنها بالإضافة إلى تقرير الواقع تصدر حكم قيمة على التاريخ، وتحكم على الفرق بالصواب أو الخطأ، وتعين هلاك الفرق كلها وضلالها، ولا تستثني إلا واحدة دون تعيين، فتوجه الأذهان إلى تعدد الأخطاء ووحدة الصواب، وتدين كل الاجتهادات في الرأي باستثناء واحد فحسب. والثالثة، "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار، إلا واحدة، هي ما عليه أنا وأصحابي". وفي رواية أخرى "هي الجماعة". وهي أكثر الصيغ خطرًا على الإطلاق؛ لأنها تقرر واقعنا، وتصدر حكمًا ثم تخصص الحكم، وتعين الفرقة الناجية وهي فرقة بعينها. وقد شك العلماء في صحة هذا الحديث، وجواز الاستدلال به، وعلى رأسهم ابن حزم، واكتفي البعض الآخر بتعدد طرق روايته دون الشهود بصحته. ولكن على افتراض صحته فإنه لا يعنى أن كل محاولات الاجتهاد في الرأي خاطئة مدانة، فالاجتهاد أصل من أصول التشريع، والخلاف في الرأي إحدى نعم الله علينا. "اختلاف الأئمة رحمة بينهم". بل إنه أصبح موضوعًا لعلم مستقل هو علم الخلاف. إنما يعني أن هناك مقياسًا للصواب والخطأ، وأن هناك معيارًا للحق والباطل، حتى لا يقع الناس فريسة التعدد بين الآراء واختلاف وجهات النظر، دون القدرة على الحكم عليها والاختيار بينها. كما يعني أن المهم هو الاجتهاد في الرأي وليس الوصول إلى الصواب. فللمخطئ أجر وللمصيب أجران. كما يعني ثالثًا أن تغير الواقع وتطوره، واختلاف الظروف والأحوال من مجتمع إلى مجتمع، ومن عصر إلى عصر، يتطلب وجهات نظر متعددة، تحتم ظروف العصر إحداها. وهو ما أكده علم أصول الفقه بجواز احتمال تعدد الصواب من الناحية العملية، لأنه لا يوجد صواب من الناحية النظرية في ميدان السلوك العلمي.

ولكن الذي حدث أن استغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية، وأصبحت الفرق الضالة هي كل أنواع المعارضة السياسية للسلطة القائمة، كما أصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة! وقد سرى هذا التفسير منذ الدولة الأموية وطلب البيعة ليزيد وتكفير الاتجاهات

المعارضة له، واستمر ذلك حتى الآن. كل من يجتهد الرأي فقد ضل، وأن الحكومة دائما على صواب. وأن كل مفكري الأمة مغرضون، وأن الحكومة وحدها تسير على الطريق المستقيم. أصبحت المعارضة موضع شبهة، فالمعارض هو الشيطان، العميل، الكافر، الزنديق، الخائن، الخارج على إجماع الأمة. فكيف يحدث خلاف في الرأي في هذا التاريخ الموجه الذي يدين ماضي الأمة وحاضرها ومستقبلها؟! كيف يمارس المفكرون حرية الفكر وهم ملعونون من قبل، ومدانون في التاريخ، وهم يعلمون جزاء الخروج على إجماع الأمة، وما ينتظر الكفار والمارقين؟! ليست علاقة الخطأ بالصواب بهذا التوجيه التاريخي علاقة حوار أو تناصح أو إرشاد، بل علاقة قوة وقهر. فليس بين الخطأ والصواب إلا حد السيف. ومن الذي يحدد الفرق الضالة والفرقة الناجية إلاّ الفرقة الناجية، أي من بيدها السلطة؟ وهل حدث أن خطأت السلطة نفسها، وهي الأقلية، في مقابل معارضة الأمة لها وهي الأغلبية؟

ونتيجة لذلك تدخلت السلطة السياسية في الخلافات النظرية، وانتصرت لرأي دون رأي، وتحزبت لفريق دون فريق، فتحولت السلطة السياسية إلى خصم وحكم في نفس الوقت. وانقلبت وظيفتها من تنفيذية إلى تشريعية، ومن تشريعية إلى فكرية، تضع مقاييس للفكر ومعايير للصواب، بل تتدخل في قلوب المواطنين وتحكم عليهم بالكفر أو الإيمان، دون أن تتدخل في أجوافهم لتحكم عليهم بالشبع أو الجوع. وبالتالي نشأ فكر السلطة في مقابل الفكر المناهض للسلطة، الأول يقوم بالمدح والإطراء، ويجزل الثناء والمديح، ويتبارى حاملوه في التبرير والدفاع، والثاني موتور مغلوب على أمره، لا يجد وسائل التعبير عن نفسه، متهم مدان، يتسرب من خلال الصحافة السرية، أو المنشورات والبيانات الخارجية. وقد نشأ ذلك أيضا منذ الدولة الأموية وانتصارها لبعض العقائد دون البعض الآخر، مثل تأييدها لجبرية جهم بن صفوان، ومعارضتها للحرية عند معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعمر بن عبيد. ومثل انتصار الدولة السنية للأشعرية ولمطلق الإرادة الإلهية، ولو أدى ذلك إلى خرق قوانين الطبيعة والقضاء على الحرية الإنسانية. انتسب المأمون لعقيدة خلق القرآن وعذب في ذلك الإمام أحمد بن حنبل. ثم دارت الدائرة، وانتسب المتوكل للأشعرية، وبدأ اضطهاد المعتزلة. لذلك طالب اسبينوزا السلطة السياسية بأن تظل محايدة فيما يتعلق بالخلاف في الرأي، لا تنصر فريقا على فريق، وإلا واجهنا الفكرة بالسيف، والمنطق بالسجن، والبرهان بالضرب، والحجة بالتعذيب( ). وهو ما لم يمنع الفكرة من الانتشار، بل على العكس يزيد من إيمان أصحابها وتمسكهم بها وتعصبهم لها. ثم تتكون الجمعيات والأحزاب السرية لمناهضة السلطة والوثوب عليها، لقد أعطى ذلك الحديث وأمثاله السلطة

السياسية ما تريده من شرعية مفقودة. وشرعية الدين مقبولة عند العامة ولا ترفضها الطبقة المتوسطة، وتؤولها الخاصة. أعطاها الأمان والاطمئنان ومن ثم اطمأنت إلى أن كل مخالفة في الرأي هي خروج على السلطة، وأن كل تفسير معارض هو خروج على الدولة، يجوز للسلطان أن ينفذ إليهم بجيش قوامه الآلاف للقضاء عليهم وتشتيتهم.

وبالإضافة إلى حديث الفرقة الناجية هناك أحاديث أخرى كثيرة موجهة إلى فرقة بعينها. وما أكثر الأحاديث التي وجهت إلى المعتزلة والخوارج، أي إلى العقل والثورة مثل "القدرية مجوس هذه الأمة" الموجه ضد المعتزلة. ومهما حاولوا تفسير الحديث وتضعيفه، كما فعل القاضي عبد الجبار في "المغنى" و"المحيط"، إلا أنه مازال يوجه القادة والحكام والعلماء وأصحاب الهوى. ومثل إدانة الخوارج وتشبيههم بالخروج على الأمة كما يخرج السهم من الرمية. هذا بالإضافة إلى كثير من الأقوال المأثورة التي تقوي الأحاديث الموجهة، مثل القول المنسوب إلى عثمان "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" من أجل إعطاء الأولوية للسلطة السياسية على السلطة الدينية، فيتكون الطاعة لأولي الأمر أولى من الطاعة لله. كيف يتم الحوار إذن والسيف مرفوع على رقاب أصحاب الرأي والاجتهاد؟

٣- سلطوية التصور.

لقد حددت الأشعرية، بعد انتصارها منذ القرن الخامس الهجري وتحولها إلى فكر رسمي للدولة السنية، تصورنا للعالم بعد أن كانت حركة تحريفية للمعتزلة ومراجعة لها ونكوصًا عنها. ولم تنجح محاولات ابن رشد في الهجوم على علم الأشعرية مباشرة في "مناهج الأدلة" أو على نحو غير مباشر في شروحه على أرسطو في إزاحة الأشعرية، بل لقد ضحى ابن رشد بنفسه في سبيل محاولته. وماذا تجدي مجهودات فرد أمام سلطان الدولة؟ ويمكن تلخيص التصور الأشعري للعالم على أنه تصور سلطوي مركزي إطلاقي أصبح تصورنا للعالم وأساس نظمنا السياسية. فالله مركز الكون وخالقه، يسيطر على كل شيء، له صفات فعالة في الكون، قادر على ما لا يكون، وعالم بما يستحيل. لا يقف أمامه قانون طبيعي، ولا ترده حرية إنسانية. لا يستطيع الإنسان أن يفعل إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية لحظة فعله، وجعلته ممكنا، وإلا استحال الفعل، فليس للإنسان إلا أن يكسب ما يهيئه الله له. الهداية والضلال، والتوفيق والخذلان، والتأييد والخسران، كله من الله. والإنسان يعيش في عالم لا يحكمه قانون، ولا يرعى الأصلح، وليست به غاية، عالم خاضع لسلطة مطلقة لا يستطيع الإنسان لها دفعًا. يتلقى الإنسان العلم الإلهي، ويظل عقله قاصرًا على أن

يستقل بنفسه. ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي. وبالرغم من أن الإسلام آخر الأديان، والعقل فيه وريث الوحي، والإرادة الإنسانية فيه وريثة المعجزات، إلا أن الإنسان في تصور الأشعرية يظل قاصرًا، عقلًا وإرادة، عن أن يستقل في فهمه وفعله. يظل العقل تابعًا للنقل. وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية. ثم يتوارى العمل كلية عندما يتحدد جوهر الإنسان بالإيمان، ويتحدد الإيمان باللفظ أي بالنطق بالشهادتين، وبالتالي أصبحت الأمة أمة الألفاظ حتى بلا تصديق باطني، ولو أضمرت الكفر. وأصبح فكرنا لعبة الألفاظ. ويتوارى العمل الذي يعبر عن جوهر الإيمان، ترك الميدان خاليًا للفعل الخارجي من الله أو من الحاكم. فإخراج الفعل من مكونات الإيمان عند الناس يقابله إدخال العمل بلا حدود من الحاكم المتمثل لله، ومن سلطة الحاكم المستمدة من سلطة الله. فإذا ما غادر الإنسان هذا العالم، وانتقل إلى العالم الآخر، فإن مصيره أيضا لا يحكمه قانون الاستحقاق، الثواب للمحسن، والعقاب للمسيء، بل الأمر متروك للمشيئة الإلهية، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء.

ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية الإلهية، والمعلم والملهم، يأمر فيطاع، يعبر عن مصلحة الناس، يضم كل شيء. واستعار صفات الله المطلقة في العلم والقدرة والحياة. يسمع كل شيء ويبصر كل شيء، ويتكلم في كل مناسبة سواء بنفسه أو من خلال أجهزة الرقابة أو الإعلام. وبالتالي لم يعد هناك فرق بين الفكر السني الذي يركز على المؤسسات والفكر الشيعي الذي يركز على الإمام المعصوم الذي سيملأ الأرض عدلًا كما ملئت جورًا. ضاعت المؤسسات وهي من أهم إنجازات تراثنا الفقهي القديم، مثل الولاية والإمارة والوزارة والحسبة والقضاء وبيت المال والخراج. ونشأت بيننا الزعامة التي تجب المؤسسات وتتجاوز الرقابة والمراجعة.

وقد تحولت سلطوية التصور إلى تسلط النظم والإعلاء من شأن القمة على القاعدة. فأهم شخص في الدولة هو الرئيس، وأهم فرد في الجيش هو القائد، وفي الوزارة الوزير، وفي الإدارة المدير، وفي الجامعة الرئيس، وفي الكلية العميد، وفي الشارع الشرطي، وفي الأسرة الرجل، حتى أصبحت الرئاسة مطلب الجميع. والرئيس لا يحاور بل يأمر، والمرؤوسون لا يتحاورون بل يطيعون أو يتنافسون على الرئاسة. تتغير الأنظمة السياسية والاجتماعية بتغير الرؤساء، وتقام الأحزاب من القمة إلى القاعدة، وتحل بمراسيم، وتعقد بقرارات. وفي ذلك يقول الفارابي: سواء قلت الملك أو الرئيس أو الإمام أو الله، فإنني أقول شيئًا واحدا.

هذا التصور المركزي للعالم الذي يعطي القمة كل شيء، ويسلب عن القاعدة كل شيء كيف يتم فيه الحوار؟ لا يمكن الحوار إلا عندما تتساوى الأطراف أو على الأقل بين طرفين متساويين وليس بين الأعلى والأدنى، بين الآمر والمأمور، بين الرئيس والمرؤوس. لا يوجد حوار بين القمة والقاعدة، بل يوجد أمر وتنفيذ، سمع وطاعة، رضوخ واستسلام أو شكوى وأنين، نكتة وسخرية، وهي حيلة الضعيف والخائف المسكين. إن الخوف من السلطة بطول قهرها جعلت الناس يرضون بلقمة العيش والسعي في سبيلها، وترك الحوار والمطالبة بالحق. فالمهم هو الخبز وتوفير الطعام للأسرة، وكسب العيش، حتى لقد أصبح الشعار "دعنا نأكل عيشا" أو "دعه يرتزق" وكأن الدفاع عن الحرية والديموقراطية يضر بلقمة العيش ويؤدى إلى الجوع والهلاك. فاستحال الحوار إلا من يد ممدودة تأخذ ويد أخرى ممدودة تعطي.

لذلك قال البعض( ): إن نمط التحديث في مثل هذا التصور ليس هو النمط الليبرالي الغربي الذي يقوم على الحوار والاختلاف في الرأي، وحرية إنشاء الأحزاب، وتعارض الاتجاهات، والنظم البرلمانية، والأغلبية والأقلية، ومراجعة السلطة، وقيام المؤسسات. ويدل على ذلك عدم نجاح هذه الأنظمة في مجتمعاتنا، ووجودها كمجرد واجهة للديموقراطية يدرك الجميع زيفها. بل يكون نمط تحديثنا، نحن والصين، هو نمط الدولة المركزية التي يلتف حولها الجميع لتنفيذ خططها. مهمة الشعب التنفيذ، ومهمة القيادة التخطيط. والدولة هي القائد والزعيم، محورها الجيش، والمثقفون جنود في نظام الدولة يبنون مع العمال والزراع، وهو ما شوهه فلاسفة التاريخ في الغرب، وأطلقوا عليه اسم "التسلط الشرقي".

ولكن كل المجتمعات قد مرت بهذه الفترة في تاريخها عندما كان تصورها للعالم سلطويًا مركزيًا إطلاقيًا، ثم بدأ التحديث في الأبنية الفوقية أولاً. وتحول التصور الرأسي إلى تصور أفقي، وتحولت العلاقة بين الأعلى والأدنى إلى العلاقة بين الأمام والخلف، وتحولت الحضارة المركزة حول الله إلى حضارة ممركزة حول الإنسان، وتحول الآخر المطلق إلى الآخر النسبي وهو الإنسان، وبالتالي نشأت الديمقراطية بعد استواء الطرفين. حدث ذلك في عصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر، فظهرت الليبرالية في القرن السابع عشر، وبدأ التنوير في القرن الثامن عشر حتى الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية (التكنولوجية) في القرن العشرين. إنه لا أمل في حل أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا إلا إذا حدث هذا الانقلاب

الثقافي في حياتنا العقلية، وبدأت حضارتنا تأخذ مسارًا جديدًا مازالت تتلمسه منذ حركات الإصلاح الديني الأخير، وبدايات الفكر القوم المعاصر، والاتجاه نحو الليبرالية في الفكر والحياة التي سرعان ما خبت باجترار القوالب الذهنية القديمة في نهاية الثورات العربية المعاصرة. إنه ليبدو غريبا ألا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير في الذهن أولاً. ولكن هذا هو حال المجتمعات التقليدية في مرحلة التحديث. وإلا فما معنى الشكوى من عدم بناء الإنسان العربي المعاصر؟

٤- تبرير المعطيات

كان عمل العقل في تراثنا الفلسفي القديم عملًا تبريريًا خالصًا، أي إنه يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايدًا أو ناقدًا إياها أو معارضًا لها أو متسائلاً عن صحتها. كان عقلاً ملتهمًا لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفي التناقض، وضاعت الحركة بين الأضداد. كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتنافر بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم لا حاجة إلى الحوار، فالمصلحة قانون الكون. كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسيجه ليلتهمه. لم يكن ثائرًا بل متبنيًا، لم يكن رافضًا بل قابلًا ومتمثلًا، لم يكن ناقدًا بل مثبتًا ومؤكدًا. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الرافض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستبعاده، كما حدث لابن الراوندي والرازي والطيب. لم يقف العقل أمام المعطيات محللًا إياها إلى عناصرها الأولية، ومركبا إيّاها من جديد بل تمثلها وحولها إلى معقولات، مبينًا اتفاق هذه المعطيات مع العقل. كان المهم هو الاختلاف أو الاتفاق، أي عملية خارجية محضة لا يتساوى فيها الطرفان ولا يستقلان عن بعضهما، بل يحتوى أحدهما الآخر. ولما كانت المعطيات معقولة، فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار، لأن المعطيات مقبولة سلفًا ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفًا ولا يرفض. فالموقفان محددان من قبل، ومن ثم ضاعت من العقل إمكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل. يظن الإنسان أنه حر التفكير، في حين أنه لا يملك إلا قبول المعطيات وتبريرها عقلًا. ويظن الإنسان أنه يحاور ويتبادل الرأي، وهو في حقيقة الأمر يدور في نفس الحلقة، حلقة الاتفاق والاختلاف. وفي الاختلاف يأتي التأويل لإظهار الاتفاق.

٥- هدم العقل

كان هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس الهجري، وقضاؤه على الفلسفة، وعداؤه لكل اتجاه حضاري عقلاني، وتنكره لكل العلوم الإسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة باستثناء علوم التصوف، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق، وتركه الحقيقة وسلوكه الطريقة، ونقده للعلم الإنساني وانتظاره للعلم اللدني- كان ذلك كله بداية هدم العقل وهو أداة الحوار. وأصبح العلم لا يأتي بتحليل العقل أو الطبيعة بل يأتي بالكشف والإلهام، وأصبح إحياء علوم الدين، هو المفسر الوحيد للقرآن الكريم، والسبيل إلى نهضة الإسلام والمسلمين! ثم تزاوج التصوف والأشعرية، والتحما معًا منذ القرن الخامس حتى الآن. نعلم بالكشف والإلهام ونطيع مطلق الإرادة الإلهية أو السياسية. أصبحنا في المعرفة صوفية وفي الأخلاق أشعرية.

ومادام العقل لا يعمل، وتحولت الحقائق إلى أسرار، فقد ظهرت في وجداننا في الألف عام الأخيرة مقدسات لا يمكن تناولها بالتحليل أو الفهم أو العرض أو النقد: الله، والسلطة، والجنس. وأصبحت هذه المقدسات الثلاثة مصادر للتحريم أو كما يقول علماء الاجتماع "تابو". فالله يحرم أكثر مما يحلل، والسلطة تعاقب أكثر مما تثيب، والجنس للحرمان أكثر منه للإشباع. توقف الحوار بتوقف العقل وتبادل وجهات النظر وتحليل الموضوعات تحليلاً طبيعيًا علميًا مستقلاً عن الأهواء. وتحول إلى مونولوج داخلي بين الإنسان ونفسه. تحول حديث الآخر إلى حديث النفس، وتحولت معاني الطبيعة إلى أسرار النفس، وتحول الصوت العالي إلى مواجع للنفس، أصبح العقل جنونًا، وانقلبت الصحة إلى مرض. وقد غذت السلطة السياسية كل التيارات اللاعقلانية في حياتنا لأن العقل يناهض السلطة، ويكشف اللاشرعية، ويطالب بالحقوق، وينادى بالحرية، وبأنه لا سلطان على الإنسان إلا سلطان العقل، ولا حجة عليه إلا البرهان والدليل، فالإنسان لا يقبل شيئا على أنه حق إن لم يثبت أمام العقل أنه كذلك. إن سيادة العقل كشف للأوضاع الزائفة واستعادة للحقوق، وكشف للعودة، وتزعزع للأنظمة. فالعقل ثورة، وقد قضى على الإقطاع بفضل ترشيد العقل في النظم الليبرالية وريثته. إن سيادة العقل تجعل الحوار ممكنا بين القاهر والمقهور، وتعيد إلى الطرفين علاقة التساوي، وتقضي على علاقة التسلط من طرف وتبعية الطرف الآخر.

لقد سادت اللاعقلانية في حياتنا، وظهرت في سلوكنا اليومي، وهي تؤدى وظيفتها خير أداء في الإبقاء على أحادية الطرف في حياتنا الثقافية وفي نظمنا السياسية. فلا يتم النصر العسكري إلا بمدد من السماء، ولا تتم الاتفاقات السياسية إلا بوقوع معجزة، ولا ينقذنا إلا الرجوع إلى الإيمان. وأصبح مجرد إيجاد البدائل والحلول المغايرة خروجًا ومروقًا. بل أصبحت كل

نظرة نقدية انقلابًا دمويًا، وصراعًا طبقيًا. كيف يتم الحوار إذن والناس تنتظر المعجزات؟ وكيف تطالب الناس بحريتها وهي لا تؤمن بفعلها وبإنجازاتها وبدورها في حركة التاريخ؟

إن حركاتنا الإصلاحية الأخيرة لم تفلح في تغيير الكثير والتخفيف من حدة اللاعقلانية في حياتنا. فقد ظل الإصلاح الديني أشعريًا في التوحيد، أي سلطوية التصور، ولو أنه حاول أن يكون معتزليًا في العدل بدعوته إلى إعمال العقل، وإلى الحسن والقبح العقليين، وإلى تأكيد حرية الإرادة النسبية، ولكن خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الخلف. فلم تعارض حركاتنا الإصلاحية التصوف، بل أيدته وجعلته علمًا يقينيًا وطريقًا شرعيًا للخاصة وهم الأولياء. كما لم تنجح دعواتنا الليبرالية الأخيرة في الإعلاء من شأن العقل، وتحويله إلى ثورة عامة تطالب بحقوق الناس في الحرية والديموقراطية. فقد ظل العقل محصورًا في طبقة مستنيرة شاءت لها الظروف التعلم في الغرب وأن تتلمذ على ليبراليته وتنهل من تنويره. ظل عمل العقل خارج النقد الاجتماعي وترشيد حياة الناس وتوجيه سلوكهم. فإذا ما تم استعمال العقل فإنه غالبًا ما يكون تبريرًا للسلطة التي تعبر عن طريقة المستنيرين الذين بيدهم ثروات البلاد وليس نقدًا له. بل إن هذا القدر الضئيل من إعمال العقل في الثقافة والأدب قد تراجعنا عنه الآن، فقطعنا أنوفنا بأيدينا، وعدنا إلى تكفير طه حسين من جديد.

إن حياة العقل يصاحبها بالضرورة اكتشاف الطبيعة، والتأكيد على الحرية والديموقراطية، وهو ما حدث في التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر. وإن غياب العقل ليصاحبه أيضا إثبات سيادة ما يخرج عن نطاق الطبيعة، والتأكيد على التبعية والطاعة لقوى من فوق الطبيعة. لقد بدأ الشك القديم عند من يسمون بأصحاب الطبائع، وهم الصف الأول من المعتزلة: معمر بن عباد، ثمامة بن الأشرس، الجاحظ، النظام، أبو الهذيل العلاف، بإثبات العقل وتأكيد الطبيعة وبالدفاع عن الحرية، ولكن ما بدأناه أنهيناه بعد جيل واحد.

إن أزمة الحرية والديموقراطية هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة. ومهمتنا اليوم في إيجاد البدائل لكل ما هو مطروح، ولكل ما هو أحادي الطرف، وفي الدخول في معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية. وإذا كنا نحاور الأعداء، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا، وأن يكون لكل منا الحق في التعبير عن نفسه وفي أن يستمع إلى رأي الآخر، ليس مجرد وهم أو خداع. فإن كنت موجودًا فالآخر موجود. وكلا الطرفان متساويان. علينا فقط أن ننفذ إلى جذور الأمة في قوالبنا الذهنية، وأن نعيد بناءها بحيث تتساوى الأطراف.

الحريات الفكرية والأكاديمية

تستعيد مكتبة الإسكندرية - فى أنشطتها العديدة - وظيفتها الحضارية القديمة التى جعلت منها نافذة الشرق على الغرب، ونافذة الغرب على الشرق. وتضيف إلى هذه الوظيفة القديمة إنجازاتها المعاصرة التى تتجاوب ومتغيرات العصر فى إيقاعه المتسارع فى مدى التقدم الذى لا نهاية له أو حد، وذلك على نحو يفرض عليها مسؤولية كبيرة بوصفها طليعة مجتمع المعرفة فى مسيرته الخلاقة ولذلك تتعدد أدوار المكتبة التى تبدأ من تقديم المعارف المقروءة والمشاهدة والمسموعة بكل وسائلها الممكنة وتقنياتها المتاحة، وتمتد إلى البحث فى كل مجال من مجالات المعرفة المتطورة، استيعابا وإضافة، حوارا وتفاعلا، مجاوزة ذلك إلى استشراق الإمكانات اللانهائية للمستقبل الواعد. ومن الطبيعى - والأمر كذلك - أن يكون للمكتبة دورها البارز والرائد فى مسيرة الإصلاح التى انطلقت فى مجتمعاتنا العربية، استجابة إلى مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل، بحثا عن آفاق مغايرة تستبدل بشروط الضرورة آفاق الحرية، وبميراث التقليد الجامد دوافع الابتكار الحيوى المرادف لامكانات التجدد التى لاتتوقف فى عملية التقدم المستمرة.

